# DIE AUSGEWÄHLTEN SCHRIFTEN VON ARTHUR SCHOPENHAUER



[德] 阿·叔本华著

# 叔本华思想随笔





ISBN 7-208-04259-4
9 787208 042599 >
定价 25.00 元
易文网 www.ewen.cc

·东方书林俱乐部文库·

# 叔本华思想随笔

[德]阿·叔本华著 韦启昌译

上海人民出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

叔本华思想随笔/(德)叔本华著;韦启昌译.
－上海:上海人民出版社,2003
(东方书林俱乐部文库)
ISBN 7－208－04259－4

Ⅰ.叔… Ⅱ.①叔…②韦… Ⅲ.叔本华,A.(1788－1860)－文集
Ⅳ.B516.41－53

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第052850号

责任编辑 任俊萍
美术编辑 杨德鸿

根据德国法兰克福 Suhrkamp 出版社 Arthur Schopenhauers Säm
Tliche Werke, Band Ⅱ & Band Ⅳ

·东方书林俱乐部文库·
**叔本华思想随笔**
[德]阿·叔本华 著
韦启昌 译
世纪出版集团
上海人民出版社出版、发行
(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)
新华书店上海发行所经销 上海颛辉印刷厂印刷

开本850×1092 1/32 印张14.25 插页2 字数281,000
2003年3月第1版 2003年3月第1次印刷
印数1－5,100
ISBN7－208－04259－4/B·333
定价:25.00元

# 译 者 序

阿图尔·叔本华(1788—1860)是德国著名哲学家。叔本华早在29岁就出版了奠定其哲学思想体系的著作《作为意欲和表象的世界》*。之后他陆续出版了不少论题广泛的作品,包括《作为意欲和表象的世界》第二卷。在这些著作里面,叔本华对其在"主要著作"(叔本华语)里所提出的基本思想作出了更详尽的阐述和广泛的论证。本论文集里的

---

* 该书一般被译为《作为意志和表象的世界》。为方便广大读者阅读,在这里对叔本华最根本的、在这本书里重复出现的"意欲"一词作出简单的解释。根据叔本华的理论,意欲是这个世界的本源,它超越于时间、空间和因果律以外,既没有原因,也没有目的;它盲目、不顾一切地争取客体化。我们这个存在于时间、空间、遵循着因果律的复杂多样的现象世界就是意欲的产物和表现,是意欲在时、空中的客体化。由于意欲在客体化的过程中遵循着个体化原理,亦即存在于现象世界中的具体、单个组成部分的意欲各自为战,为生存、发展而努力;在现象界中,这也表现在低一级的形态向着高一级的形态的争取、斗争之中,所以,意欲客体化的过程是一场永恒的、无目的的斗争和发展;它与痛苦和灾难不可分割地联系在一起。中文对叔本华的意欲(Wille)的翻译就是"意志"。但笔者认为,"意志"一词在中文里是与人的认知,亦即与人为的具体目的、决定和计划有关的心理状态,和"毅力"一类的词同一种类,但叔本华概念中的"Wille",其现象却是盲目、没有目的的欲望、意愿、恐惧等,与认知没有直接的关系。所以意欲实为更加精确、贴切的中文译词。

文章全部属于叔本华的后期著作(《附录与补遗》和《作为意欲和表象的世界》第二卷)。《作为意欲和表象的世界》涵括大自然物理世界的各种现象和人的精神现象,涉及自然科学、美学、伦理学等多个方面;但这些思想全都围绕着"意欲"和"智力"(认识力)的核心概念。据叔本华认为,意欲是构成这个世界一切事物内在的、真正的核心,是"自在之物",属于形而上;我们所看见的自然界中的物质(包括人、动植物、无机体等)都是基本生命力、自然力,亦即意欲的载体;丰富多样的现象世界是意欲在各个级别客体化的结果。我们人类则是意欲最高级别的现象。智力则是派生的,是为盲目的意欲配备的、帮助其生存和发展的工具,在本质上与动物的爪、牙、翼没有区别。因为"意欲"和"智力"是构成我们这一现象世界的两要素,这两者的本质以及相互间的关系因此就构成了叔本华哲学思想的核心问题。叔本华主要著作的题目就明白无误地表明了这一点("表象"就是智力运作以后的结果)。本书的全部文章当然也都围绕这一对核心问题进行多方面的讨论(《论教育》则单独讨论对智力的培养)。

我们意欲(它体现为我们既定的性格、我们意愿和欲望的倾向等)的行为与飞流直下的瀑布在本质上同是意欲的现象,这两种级别不同的现象同样遵循着因果律而活动(变化和发展),只不过无机体根据机械、物理、化学的原因(Ursache)而活动,人和动物则根据动因(Motiv)而活动起来,而被区别称为"动因"的同样是原因——但这些原因经过了认知功能(亦即智力)这一中间媒介。在叔本华的眼

里，大自然中的无机体、植物、动物乃至人这些逐级向上的意欲的现象，其根本区别只是认知(智力)的程度。虽然叔本华很关注自然物理科学(他曾写过《论视觉与颜色》的科学专著，在他的著作中读者也可以看到他那丰富得惊人的自然科学知识，包括天文学、植物学和人体解剖学中的微细的神经系统的知识)，但他明显更加致力于发现更为复杂、隐蔽，因此也就是更为困难和有趣的关于人的心理道德行为(亦即人的意欲活动)的规律，因为，就像叔本华所说的，心理、道德的真理比自然物理方面的真理向我们透露更多内在的含意(《伦理道德散论》)。这是因为虽然人的道德性格活动和物体的机械物理活动同样都是在具备充足原因以后就必然地展开，但由于经过了人的智力的媒介，那驱使人们的意欲活动起来的动因就变得复杂和隐蔽得多；这些很多时候甚至只是存在于头脑之中的动因在与同样是深藏的人的性格相互发生作用时，其幽暗、微妙的过程都是难以看透的。正因为这些运作过程发生在"还是笼罩着一片黑暗的内在意识"之中，所以，很多被叔本华发现并反复和充分论证了的看似简单的说法直至今天仍然似乎是闻所未闻、与众不同。例如：人的道德性格是与生俱来、不可改变的；道德是教不会的；真正的美德行为并非出自认识力，这此行为与大自然的现象相矛盾，因此是"神秘"的，等等。《伦理道德散论》和《论意欲在自我意识中的主导地位》对人性、人的道德行为的性质和基础、智力与道德(亦即动因与性格)的关系作出了深刻的探讨。

贯穿叔本华整体思想的始终是这一根本观点：意欲是

这一世界的主人，是君王；而智力永远只是为这个君王服务的仆人，是为意欲的奋斗找到目标和通往这一目标的途径的向导、顾问。本书中《论意欲在自我意识中的主导地位》（简称《意欲》，下同）一文尤其详尽地阐述了意欲和智力的主仆关系，以及智力听命于意欲的种种心理和生理情形。与意欲的强大和不可驯服相比，我们的认识力是势单力薄的，并且还经常不得不因为其主人的缘故而做出阿谀奉承、弄虚作假的勾当。就像叔本华所说的："我们通常都不知道自己渴望什么或者害怕什么，我们可以积年抱着某种愿望，但却不肯向自己承认，甚至让这一愿望进入我们清晰的意识，因为我们的智力不获同意知道这些事情"；"我们对于自己做出这样的事情和不做那样的事情的真实动因的判断经常是错误的，我们不愿向自己承认真实的动因，因为它与我们对自己的良好看法压根儿不相匹配"（《意欲》）。出现在我们意识中的东西往往经过一番乔装打扮。关于认识力是意欲的产物并隶属于意欲，叔本华有一生动的比喻：意欲是植物的根部，深藏于黑暗、潮湿之中，智力则是植物顶端的叶冠，伸向光明、干燥之处，而认识（意识）着的我则是连接根、冠两端的茎；意欲活动是颤动的琴弦，智力则是琴的共鸣板，由此产生之回声则是自我的意识（《意欲》）。甚至在睡眠中，意欲仍控制着梦中的情景为意欲服务（《论命运》）。在半个多世纪以后，弗洛伊德对人的精神内在意识的分析令世人瞩目，他通过研究大量临床心理患者的个案得出的结果与叔本华对自我意识的揭示如出一辙。根据弗洛伊德在 1923 年发表的《自我与伊德》，弗洛伊德将人的心理意识

结构分为"伊德"、"自我"、"超我"三层。"伊德"是各种本能与欲望的贮存所,"超我"则是道德说教、伦理规则、宗教教义等上层建筑,而进入我们意识的则是"伊德"和"超我"角力后的结果。弗洛伊德对于受到歪曲的精神意识、心理疾病以及"伊德"的主要构成部分——性的驱力——的论述与叔本华在这方面的理论(除了本书《意欲》、《论性爱》以外,读者可参阅叔本华的《论疯狂》等文章)不仅"神似",甚至还达到了某种的"形似"。只不过叔本华看得更深刻:认识力要接受和正视哪些"超我"的内容,归根到底,还是由意欲(性格、道德倾向)决定。叔本华的意欲比弗氏的"伊德"更强大,与认识力(即弗氏"超我"的内容)的联系更密切;认识力和意欲是同一株植物的两端。根据这一道理,讴歌和提倡"奉献"精神的社会风气终究不会使一个充满自我的人在寻求一己之利时束手束脚。弗洛伊德本人也承认自己的学说与叔本华思想的渊源关系,他说过:"关于人的无意识内心活动的假设和思想对于科学和生活意味着多么重大的影响——对此很少人是清楚的。但我们必须赶紧补充这一点:并不是精神分析学派首先迈出了这一大步。著名的哲学家是这方面的先行者,尤其是伟大的思想家叔本华——他的无意识的意欲就几乎等同于精神分析学的心理欲望和驱力。另外,这个思想家用印象深刻、令人难忘的语言提醒人们注意到性的欲望所具有的、一直以来受到人们低估的含意。"叔本华所揭示的关于意欲与智力关系的真理意义重大,它推翻了众多哲学家一直以来的论断;后者认为人的真正本性或者内核就在于人的认知意识;人的本我就是认识、

思想的部分，而意欲活动的本质和方向则是认知、思想的产物。叔本华称这一见解为“极其古老、普遍和根本性的错误”。这一谬误的结果之一就是把人的认识水平(智力)与道德性格(意欲)说成是因果关系。不少人至今仍然把自己行为的性质煞有其事地解释为自己认知或者缺乏认知的必然结果。这方面的极端例子就是把那些做出精心设计、令人发指的罪恶行径，事后迅速逃逸的罪犯解释为法盲(亦即不知自己的行为是犯法)的原因，是“小学文化”或者干脆“没文化”所致，是没有端正世界观的问题；人们仍然对大学生犯罪或者硕士生打老婆一类的事情感到困惑不解；而那些做出高尚行为、取得非凡成就的人则是因为阅读了“英雄人物传”、“励志篇”一类读物的缘故。孵化鸡蛋的温度被说成是小鸡生成的原因；把晚间提着灯笼走路的人的原动力归于手里提着的灯笼(这例子见《意欲》)。正因为时至今日，在人们的认识里仍然存在这样的误区，所以，叔本华的思想仍然振聋发聩、发人深省。叔本华形容《意欲》一文所“教给读者关于人的内在知识，或许比许多系统的心理学还要多”。这并非虚言，因为他端正了我们认识中的一个根本性问题。佛教有过“境由心造”一类的理论，我们中国也有名句“感时花溅泪，恨别鸟惊心”，但能够如此系统、详尽地阐述这种心理意识的原因和过程，叔本华实为第一人也。

在本书的另一名篇《论性爱》里，叔本华通过讨论性爱的本质和过程，是从另一方面阐明意欲直接左右智力的例子。在激情之爱(意欲活动)的影响下，我们的智力被在这里现身为本能的意欲完全操纵和愚弄，但我们对此却又毫

不知情。在《论命运》里，叔本华更将意欲比喻为我们所有人的人生大梦的总导演——这场大梦包括人、外在事件及其相互间的联系。一切都被一条看不见的线绳有条不紊地组织、协调、贯穿起来，而具体实施、进入我们意识的"所有发生的事情都遵循着严格的必然性"这一客观规律。前一种情形由看不见的机缘巧合组成，"超乎人的理解力"(叔本华语)；后一种情形则是可被实证、能为人类所认识的事物发展因果律所致，两者并行不悖，后者是前者的明现而已。另外，叔本华对"偶然"所作的并非形而上的解释印证了他提出的"所有发生的事情都遵循着严格的必然性"这一真理。叔本华在《论命运》里的看法"相当大胆"(叔本华语)，如果结合他的一贯思想，亦即认为这整个世界是意欲的客体化显现，而我们人只是这整个世界的一小部分，那么，这些思想的产生就是最自然不过的。《论性爱》就提供了一个活生生的例子，说明人类在全然不知道自己某一目的的情况下，为着这一目的而发挥想象、投入行动并最终达成这一目的。在《论命运》里所讨论的情形在本质上只不过是类似事情在更大的时间和空间范围发生而已。另一个例子就是既然我们机体内部的各个器官、神经、细胞为着我们机体的生存而相互密切合作，其精妙、默契之处达到了匪夷所思的地步，那么，把我们只是构成其中一部分的世事人生看作是一个更大的整体；在这一更大的整体之中，我们在不明最终目的的情况下通力合作、达成一个超乎我们智力所能理解的目的——在这两种相似的情形里，难道后一种情形比前一种情形更加让人难以置信吗？我们既然可以把前一种情

形视为理所当然，那么，后一种情形就是根本不可能的吗？之所以这一问题存在认识(或者说想象)上的困难，仍然是我们习惯于过分强调人的认知作用的缘故，不知天高地厚达到了可笑的地步。虽然叔本华把这一思想认为只是“在形而上学的领域里所做的梦幻想象”，但这使我们更进一步地认识了叔本华求实的真正哲学家的风范，因为在这一章所讨论的属于形而上的东西、确如叔本华所言，是“非人的智力所能探究的”。但从这篇文章我们也可以发现：叔本华哲学的各个部分都是连贯、协调和统一的。另外，叔本华哲学的最大特点就是始终以有形的世界及其事物作为审视素材。叔本华随时把所发现的、深藏在大自然背后的真理放到大自然现实中验证和核实，亦即把从主体角度出发获得的观点与从客体立场引申出来的观点互为印证和阐释(在本书《论哲学和智力》一文里，叔本华详细解释了这种正确认识事物的方法)。在探讨思想真理方面，叔本华真正称得上是“理论联系实际”。所以，在讨论道德(《伦理道德散论》)、人对客观事物的把握和表现(《论美》、《论天才》)、人的心理和生理现象(《心理散论》、《论性爱》、《论意欲在自我意识中的主导地位》)等其他问题时，叔本华都一贯以充分、翔实的现实事实和例子，以支持和证明他那些高深的、并且很多时候是形而上的观点，眼睛始终盯着客观现实的世界。在《论哲学和智力》里，我们还读到了叔本华这位伟大的哲学家对哲学与文学的异同，哲学的任务、方法、类别，人们常说的“唯心主义”、“唯物主义”、“本体论”和与思想智力运作有关的一系列问题所作出的精辟和深入浅出的论述。

在《心理散论》中，叔本华则对司空见惯的人的心理、精神现象及其含义作出了解释，包括人的希望、恐惧、憎恨、鄙视、愤怒、执拗、记忆等，内容多样，但主题始终围绕着意欲和智力在人和动物身上的显现。

当然，只有到了人这一级别，意识才有可能成为一面客观反映世界的镜子。真正达到了这一意识境界，人也就是处于客观认识和审美状态之中，而在这方面达致最高程度也就是到达了我们称之为"天才"的级别（《论美》、《论天才》）。济慈的诗句概括了叔本华的观念："美即是真，真即是美"。在《论美》里，叔本华对美、审美状态、艺术的各个类别，包括雕塑、音乐、戏剧、小说、绘画等，提出了许多历久弥新的见解。

在《论生存的痛苦与虚无》里，叔本华通过对人、动物在意欲和智力方面细致的比较、分析，为我们描绘了人的生存本质和状态——这些冷静、客观的见解与常人的观点有别，但却与婆罗门教、佛教和真正的基督教里面的深奥思想不谋而合。虽然叔本华的观点由于过于深刻和真实而不为常规思想的人所认同，不少人更是想当然地把这种毫不客气、手术刀般锐利的观点斥为令人沮丧、泄气，但认真细读这篇文章，任何不带偏见和有一定思想的人都会看出：这篇文章就像任何一部优秀的悲剧一样让我们跳出自身之外，从很高的角度以客观（审美）的眼睛审视这苦难、滑稽的人生；在给人以震撼的同时，也强有力地唤起了人们对其同类以及一切生命的同情和宽容。在这一意义上，这篇洞察秋毫、悲天悯人并几近壮美的文章恰恰就是积极的。这一种真理

的力量，又岂是那些肤浅、幼稚、毫无根据的盲目乐观主义所能给予我们的？

本书虽然讨论的话题众多，但里面贯穿着的基本思想主线清晰可辨。叔本华这位“语言艺术家”（弗兰茨·卡夫卡的赞语）的过人之处就在于把真理裹以最朴素的语言外衣，从而让真理直接发挥其必然具备的震撼力。因为深刻，所以朴素；因为朴素，更见深刻。尼采形容阅读叔本华的著作犹如抵达了“一处森林高地——在这里，我们深深地呼吸着清新的空气，整个人感觉耳目一新，重又充满了生机”（《不合时宜的思想》）。这组代表性的论文只占叔本华全部哲学著作的一小部分，但这些论文涉及哲学、伦理学、心理学、性学、美学、教育学、玄学、宗教等多个方面，足以让我们领略到叔本华这位“不折不扣的天才”（托尔斯泰语）的思想魅力。不仅《意欲》一文的确像叔本华所说的包含比许多系统的心理学还要多的心理学知识，就是篇幅最小的《论教育》，他对教育的目的、方法短短几千字的阐述，难道是某些洋洋洒洒、不得要领的大部头教育学著作可以相比的吗？真正的思想天才与只是博闻强记的学者之间的差别，由此可见一斑。

韦启昌

2002年5月于广州

# 目 录

译者序…………………………………………………… [ 1 ]
论教育…………………………………………………… [ 1 ]
论天才…………………………………………………… [ 10 ]
论美……………………………………………………… [ 43 ]
心理散论………………………………………………… [ 96 ]
论命运…………………………………………………… [143]
论性爱…………………………………………………… [175]
《论性爱》附录………………………………………… [221]
论意欲在自我意识中的主导地位……………………… [232]
论哲学和智力…………………………………………… [297]
伦理道德散论…………………………………………… [352]
论生存的痛苦与虚无…………………………………… [402]
编辑后记………………………………………………… [436]

# 论 教 育

## 1

由于我们智力的本质所使然，概念应该来自于我们对事物的直观[1]认识，中间经过抽象这一过程。因此，直观认识是先于概念知识的。如果我们确实以这一顺序认识事物——就像那些自己的亲身经验就是自己的老师和教材的人一样——那么，我们就会知道得很清楚：我们的哪些直观认识隶属于我们所掌握的哪一个概念，并被这一概念所代表。我们就会对这两者都了如指掌，并因此能够得心应手地应付发生在我们身边的事情。我们可以把这种认识事物的程序和方法称为自然的教育。

相比之下，人为的教育就是在我们还没有对这一直观世界获得某种泛泛的、普遍的认识之前，就通过阅读、授课等手段，强行把概念塞进我们的脑袋。经验随后会为这些概念提供直观认识，但是，在此之前，我们会在运用这些概念时出现失误。这样，我们对人、事的看法、判断和处理都会出现错误。教育也就以这样的方式制造出偏差、扭曲的头脑。因此原因，我们在青少年时代努力学习、大量地阅读，但随后在踏入社会时，我们却表现得有时像个怪人，有

时又跟一个白痴差不了多少；在某一刻很紧张拘谨，但在另一刻却又相当冒失莽撞。我们的头脑充满着概念，并跃跃欲试地运用这些概念，但在套用这些概念时似乎总是颠三倒四。这是搞乱了从根据到结果的顺序所引致的后果；我们以这样的方式先获得概念，最后才是直观认识——这完全违背了我们思想智力的自然发展过程。教师不是培养和发展孩子观察、思考、判断的能力，而是致力于把别人的现成的思想、观点填塞小孩的脑袋。在以后的日子里要纠正这种由于运用概念不得法所导致的对事物的错误判断需要相当长时间的亲身历练才行。这种纠正很少能够完全成功。因此，很少有学究具备健康的理解力和判断力，而这些东西通常连一个文盲都会有的。

## 2

根据以上所述，教育的关键在于从正确的一端开始认识这一世界，而获得这样的认识可以说就是一切教育的目的。不过，就像我已表明了的，这都取决于我们能否做到：对每样事物的直观走在这些事物的概念之前，然后是狭窄的概念，最后才是广泛的概念。这样，传授知识的程序就是依次把握概念、和以这些掌握了的概念为前提的新概念。但如果在这程序中跳过了某些环节，那就会出现残缺不全的概念，而由此又会产生出虚假的概念。到最后，人们对这个世界的认识就因人而异地有所偏差。我们几乎每一个人都曾经长时间——许多人甚至终其一生——保留这种偏差

走样的认识。谁要是检查一下自己就会发现：总是要等到一个相当成熟的年龄以后——有时是突如其来地——我们才能够正确或者清晰地认识许多很简单的事情及其关联。直到这个时候到来之前，我们对这个世界的认识总还存在着某些模糊不清的地方，原因就在于我们在早年所接受的教育跳过了某个需要认识的对象所致，这有可能是人为的——教育者向我们灌输了虚假的概念——也有可能是自然的——我们自己本人缺少了这方面的亲身经历。

因此，我们应该了解清楚掌握知识的确切的自然顺序，这样，才能够讲究方法地、以符合这种顺序的方式，让孩子们了解到这个世界的事物及其关联，而不会一味向他们灌输一些荒唐的见解——以后要消除它们都是很难的。首先，我们必须防止孩子运用那些他们无法对应清晰之概念的字词[2]。不过关键之处始终在于直观认识必须先于概念而至，而不是颠倒过来——但这恰恰是我们经常看到的不幸情形，就好像小孩出生时脚丫先伸出来，或者写诗歌时先写韵脚一样！因此，当小孩的头脑里面还很缺少直观印象时，概念和定见，甚至偏见，就已经打印在小孩的头脑里面。以后，这些孩子就把这些现成的工具套用于直观知识和经验。其实，概念和定见应该是直观认识和经验的结晶。直观印象是丰富多样的，因此，它们在简洁和快捷方面，不是抽象概念的对手——后者很快就把事情概括打发；所以，要纠正那些先入为主的概念必须花费很长的时间，或许这工作永远也无法完成。因为直观知识在各个方面都与先入为主的概念相抵触，所以，我们的直观所告诉我们的东西预先

就被认定是片面的，或者干脆遭到否定。人们对直观认识视而不见以保护先人为主的观点免遭伤害。所以，许多人经常终其一生都受着自己定了型的思想的压迫，这些思想也就是由荒唐的念头，古怪的想法、怪癖、狂想和偏见所组成。的确，这种人从来没有尝试过从直观和经验中总结出基本概念，因为一切概念从一开始就都现成地提供给他们。正是这一原因使无数这样的人变得那样肤浅和乏味。所以，从孩提时候起我们就应该坚持采用合乎自然的培养知识的方法。概念只能出自对事物的直观；起码，概念不可以由非直观素材加以证明。这样，小孩只获得了为数不多的概念，但这些概念却都是精确和有充足依据的。他们就会采用自己、而不是别人的一套标准衡量事物。他们也就不会沾上众多千奇百怪的观念和想法——要驱除这些东西起码需要以后的大半辈子的人生经验和教训。他们的精神思想也就一劳永逸地摆脱偏见和习惯于对事情的清晰、透彻的判断。一般来说，在孩子们从生活原型中了解到生活之前，他们不应该从其复制件中认识生活的任何方面。因此，不要匆匆忙忙只是把书本放在孩子们的手中；我们必须让他们逐步地了解事物之间和人与人之间的关系。最重要的是注意引导他们获得对这现实世界的纯粹的认识，让他们永远直接地从现实世界里提取概念，并根据现实把这些概念组织起来；而不是从别处，从书本、童话故事或者别人的谈话里获得这些概念，然后就把这些现成的东西套在现实生活当中。否则，他们的头脑就将充满虚幻的东西；他们就会在某种程度上错误地理解现实，或者会削足适履，徒劳地

根据那些虚幻的东西来重塑现实，并因此在理论上，甚至在实际中步入歧途。早年灌输进头脑的虚幻的东西和由此产生的偏见所造成的损害是令人难以置信的。在往后的日子里，世事和人生所给予我们的教训就不得不主要用在消除这些偏见方面。根据狄奥根尼斯的记载，甚至安提西芬尼[3]作出的回答，也是依据上述这一道理：“当被问及需要做的事情是什么时，他回答说：‘学会忘掉坏的东西’。”

## 3

正是因为早年吸收的谬误深深地印在头脑里面难以清除，同时，一个人的判断力很迟才成熟起来，所以，我们不能让未满 16 岁的孩子接触任何理论和信条的东西——因为所有这些东西都有可能包含巨大的谬误。因此，这些孩子不应该接触一切哲学和宗教，以及各种笼统、泛泛的观点；他们只可以学习那些要么不可能包含谬误的学科，诸如数学，要么就是不会含有危险的谬误的科目，例如语言、自然科学、历史等。一般来说，孩子们只应该学习在他们那个年纪他们能够接触到的，并且可以完全理解的知识科目。少年期是收集素材和对个别事物能有专门、透彻了解的时候。但是，我们的判断力在这个时候一般来说仍未成熟，最终的答案仍然悬而未决。因为判断力是以成熟和经验为前提，所以，我们不应该打扰判断力的成长，而要尽量小心不要以强行灌输定见的方式使判断力加快到来，否则，就会导致它永远瘫痪。

相比之下，记忆力在青少年时期是至为旺盛和坚韧的，所以，我们要特别发挥它的作用；但是，这需要我们经过谨慎、周密的考虑以后作出一定的挑选。在年轻时学到的东西永远都会粘附在记忆里，所以，人的这一宝贵功能应该得到充分利用，以便得到最大的收获。如果我们回想一下在我们最初的12年里，所有我们认识的人都深刻地印在了我们的记忆里；在这段时间里发生的事件和我们所大致经历过的、听见的和学到的东西都给我们留下了不可磨灭的印象，那么，按照准则和规律，严格地、讲究方法地和有组织地引导各种印象，从而把教育奠定在年轻头脑所特有的接收、保存印象的能力基础上——就是非常自然的想法了。既然每个人只有不多的年轻岁月，并且，记忆的能力总的来说又总是相当有限，尤其是个人的记忆力，那么，把每一学科知识的最基本和最关键的东西灌输给孩子，而其他的一概免去，就成了至为重要的事情。而具体素材的选择则交由各科学问中的大师和佼佼者在经过深思熟虑以后完成，而选择的结果就被固定下来。这种选择就是把一个人必须知道的、重要的、泛泛的大概知识和只是对于某一特定职业或某一学科才是重要的和必需的知识筛选一遍。属于前一类的知识将被分类而成各级别的课程或者百科全书，以适应每个人由于不同的外在环境而需要的相应不同级别的普遍教育：从只是最简单的初级课程一直到最后由具备哲学头脑的人讲授的各个整体科目。但属于后一类的知识则由各个学科的真正大师精心挑选。这一整套专门制定的智力教育大纲每过十年当然就有必要修订一次。这样，经过如此安

排，青年人就可以充分发挥他们的记忆力优势，到将来有了判断力以后，他们的记忆就能为判断力提供很好的素材。

## 4

一个人认识力的成熟，也就是说它所达致的完美，就在于他所掌握的总体抽象概念与他的直观认识能够精确地联系起来。这样，他头脑中的每一个概念都直接或者非直接地以他的直观知识为基础；他的概念也只有这样才具备了真正的价值。同样，认识力的成熟也在于他能够把获得的直观知识纳人正确和适当的概念之下。这种成熟只能是经验，因而也就是时间的产物。通常，我们都是分别获得直观知识和抽象知识，前者以自然而然的方式，后者则经由别人或好或坏的教育和传达。所以，在年轻的时候，我们那些只是以词语固定下来的概念与我们经由直观获得的真正知识通常并不一致和连贯。我们也只能逐渐让这两者缩小差距和彼此修正；只有当这两者完全地融会贯通，才会产生成熟的认识力。这种认识力的成熟并不取决于一个人的能力是否完美；一个人的能力大小并不建立在抽象知识与直观知识的融会贯通上面，而是由这两者的深度，或者说强度所决定。

## 5

对于一个注重实际的人来说，他最需要掌握关于人情世故方面的精确和透彻的知识。不过，这种学习又是至为

冗长的，因为直到他步入老年，这种学问仍然没有止境。但如果他学习科学知识，那么，在年轻的时候，他就已经掌握其中的最重要的事实。在世事学问方面，作为初学者的青少年需要学习初步的和至为困难的一课，但甚至成熟的人也必须经常在这方面补课。这学问本身就已经相当困难的，而这些困难又被小说加倍增加了，因为小说所描绘的人的行为和事情的发展并不真正在现实中发生。但这些东西却被轻信的年轻人接受和吸收进头脑里面。这样，原来只是否定属性的无知现在却被肯定属性的谬误，亦即精心编织的虚假人生设想所取代了。这些华而不实的设想在以后的日子里甚至造成思想的混乱，把人生经验给予我们的教训也颠倒过来理解，使我们错误理解获得的教诲。如果说在此前青年人只是在黑暗中摸索，那么，现在他们则被鬼火引入了歧途。对于女孩子来说，这种情形尤为严重。一种完全虚假的人生观通过小说强加给了青年人，同时，这种人生观又刺激起他们对生活的期望，但这些期望却又是永远无法实现的。这些通常都给年轻人的一生带来不利的影响。就这一方面而言，那些在年轻时候没有时间，也没有机会阅读小说的人，例如手工艺工人等，就拥有了明显的优势。有一些小说是例外的，不应受到上述的指责。事实上，它们还有相反的效果呢，例如《吉尔·布拉斯》及勒萨日[4]的其他小说。另外，还有《威克菲尔德的牧师》[5]，以及华尔特·司各脱的某些小说。《堂吉诃德》则可被视为对那条错误之路进行讽刺描写的作品。

## 注 释

[1] “直观”是叔本华哲学中的一个重要概念。据叔本华所言，“理解力的最初、最简单和始终存在的表现就是对现实世界的直观；这种直观始终是从效果中看到导致效果的原因。因此，一切直观都是属于智力的行为”（《作为意欲和表象的世界》第一卷，4）。——译者

[2] 甚至小孩都会有只满足于运用字词，而不是愿意理解事物的可怕倾向。他们用心记住某些字词，以便在需要的时候能够蒙混过关。小孩长大以后仍然保留着这种倾向。这就是许多学者的知识只是一些花哨字词的原因。

[3] 安提西芬尼（约公元前450—前365）：雅典的希腊哲学家，苏格拉底的学生，犬儒学派的创始人。——译者

[4] 阿兰·勒萨日（1668—1747）：法国多产的讽刺作家，著名的流浪汉小说《吉尔·布拉斯》的作者。——译者

[5] 英国小说家的小说。作者是奥立弗·高尔斯密（1728—1774）。——译者

# 论 天 才

“天才”(Genie)一词的真正所指就是对我在前两章里讨论过的那一类认识[1]具备明显突出的能力;所有真正的艺术、诗歌,甚至哲学作品都出自这一类认识。由于这种认识的对象是事物的柏拉图式的理念,而且,我们只能在直观中,而非在抽象中认识这些理念,所以,天才的真正本质就在于直观认识的完美和力度。据此,我们听到人们把那些发自和诉诸直观认识的作品,因而也就是造型艺术和图画艺术的作品明确地称为天才的作品;其次就是诗歌作品——它通过想象把直观认识传达给人们。在此,天才与只是人才、能人或者干才的区别就变得泾渭分明了。后者的优势在于其更灵活、更准确的推论知识,而不是直觉和直观知识;具备这种能力的人,思考比常人更加快捷和准确。相比之下,天才所直观看到的是一个迥然有别于其他人所看到的世界,虽然这只是因为天才对同样摆在所有人面前的这一世界看得更深而已。而这又是因为这一世界在天才的头脑里得到更为客观,因而更为纯净和清晰的反映。

智力只是用以发现动因的工具,这本来就是智力的天然使命。所以,它在事物中所看到的本来就不是别的,而只是这些事物与意欲之间直接的、间接的,或者只是有可能的

关系。就动物而言,因为动物的智力几乎就只停留在事物与动物自身意欲的直接关系上面,所以,智力的这种用途就尤为明显。与动物自身意欲无关的东西对于动物来说是不存在的。因此原因,我们不时会很惊讶地发现,甚至聪明伶俐的动物也不会注意到一些本身是相当异乎寻常的事情,例如,在我们身上或者周围环境所发生的明显变化不会引起它们的惊讶。对于常人来说,他们智力认识的范围虽然扩大至事物与他们的意欲间接的、甚至是可能的关系——这些认识的总和也就构成了他们的总体的有用知识——但甚至这些认识也还只是局限于关系方面。因此,在常人的头脑里,并没有事物的完全纯净和客观的图像,因为常人的直观认识能力一旦没有受到意欲的推动而活跃起来,它就会变得疲倦、懈怠。这是因为他们的智力并没有足够能量可以自发地、在缺少目的的情况下纯粹客观地认识这一世界。但一旦智力具备这样的能量,也就是说,大脑形成表象的能力充裕有余,以致在没有实际目的的情况下,外部世界也在头脑里面纯粹、清晰、客观地反映出来——这些对意欲的目标、打算其实并没有用处,尤其当这种情形变得尤其厉害时,它们甚至还会对意欲活动起到干扰以至破坏的作用——那就起码已经有了那种我们称之为"天才"的反常情形的气质。天才标示着某种对意欲,亦即本我而言是陌生的东西,就好像某一从外而至的精灵[2]在这里发挥作用。不打比喻地说吧,天才意味着我们的认知功能得到了极大的发展——这一发展远远超出了为意欲服务的需要,而认知功能本来就是只为意欲服务的。所以,严格来说,生理学

几乎可以把这种多余的脑力活动以及这大脑本身归入"因过度发育而变畸形"的一类，而这正如我们所知道的，又可以与"因欠缺发育而变畸形"和"因错位而变畸形"并列在一起。因此，天才也就是超常的、过度的智力，也只有把它应用在把握生存的普遍方面，它才真正地被派上了用场。它以此方式致力于为整个人类服务，正如正常程度的智力只为个人服务一样。为能更加清楚地表达这一情形，我们或许可以这样说：如果正常人具有三分之二的意欲和三分之一的智力，那么，具有天才的人则拥有三分之二的智力和三分之一的意欲。这种情形同样可以采用一个化学的比喻来解释。一种中性盐呈碱性抑或酸性是根据这一点而划分：两者中的原子团跟氧原子的比例恰好相反。因此，盐呈碱性是因为在原子团与氧原子的比例中，前者占优势；盐呈酸性则是在这比例中后者占了多数。同样，天才相对于常人全在于意欲和智力之间的比例。而这种不同的比例也就带来了一种根本性的差别——这已经在天才和常人的整个本性、行为、活动中清晰可辨，但在他们各自的成就中这种差别才变得毋庸置疑。我们还可以补充这一点作为这两种人之间的区别：在对立的化学物质之间会产生最强烈的亲和力和吸引，但在人类，我们通常看到的是刚好相反的情形。

充足有余的认识力首先和主要地表现为具备最原初和根本的知识，亦即直观知识，并把这直观认识以一幅图画、一个形象加以复制。这样就产生了画家和雕塑家。因此，对于画家和雕塑家来说，从天才的认识到艺术作品，这两者之间的距离是最短的；因此，表现他们的天才及其活动的形

式是最朴素和简单的，采用的描述方式也是最容易的。尽管这样，我们在这里看到了生发所有艺术、甚至诗歌、还有哲学的一切真正作品的源头，虽然这些作品产生的过程并不那样简单。

让我们回想一下在《作为意欲和表象的世界》第一章里所获得的结论：所有的直观认识都与智力有关，而非只是与感官有关。如果现在加上我在此作出的分析，同时，公平地考虑到上一世纪的哲学把直观认识功能名为"灵魂的低级能力"，那么，当我们看到阿德隆[3]不得不沿用他的时代的语言，把天才列为"超强的灵魂的低级能力"时，我们就不会觉得这种提法荒唐至极，并配遭受约翰·保罗[4]尖刻的嘲讽——他在其著作《美学的基础》引用了阿德隆的这一说法。尽管这个了不起的人所写的上述著作有着许多非凡之处，但我还是要在这里指出：如果我们的目标是进行理论探讨和传授知识，那么，总是说些机智、俏皮的话和只是运用比喻大步跨过问题是有欠妥当的。

事物的真正本质首先展现给直接观照，虽然那仍然只是有条件的。一切概念、一切经过思维的东西的确就只是抽象而已，因而就是源自直观的部分表象，是在我们的思维中去掉了某些东西以后的产物。一切深刻的认识，甚至严格意义上的智慧，都根植于对事物的直观认识。关于这一点我们在第一章的补充里已作了详尽的考察。直观认识是一个生育的程序，每一件真正的艺术作品、每一个不朽的思想，其产生都首先在这一程序中获得其生命的火花。一切原初和独创的思维都以形象的方式进行。相比之下，从概念只能产生

略有才华的作品、纯粹理智的想法、对别人的模仿和一切旨在为现时需要和同时代发生的事件服务的东西。

不过,如果我们的直观认识总是局限于现实存在之物,那么,直观知识的素材就会完全受制于偶然,而偶然却极少在合适的时间为我们带来合适的事物,对这些事物的安排极少符合我们目的的需要,并且,这些事物通常也是以残缺不全的样子呈现在我们的眼前。因此原因,根据我们对事物的深刻认识和传达这一认识的作品的需要,我们需要想象力的帮助以捕捉、固定、补充、安排、描绘和随心所欲地重现生活中所有有意义的画面。想象力作为天才的一个不可缺少的工具,其巨大价值就在这里。这是因为天才只有依靠想象力,才能够根据头脑中连贯的图画、诗歌或者思想的需要,使每一物件或者事件呈现出活灵活现的样子,并从直观认识——这是所有知识的源泉——中不断汲取养分。具备了想象力天赋就好比可以召请神灵在恰当的时间向他透露真理,而赤裸裸的现实事物则只在少有的情形下,并且通常是在不恰当的时间里,依稀模糊地表现出这一真理。因此,与这样的人相比,欠缺想象力的人就像粘附着岩石只能等待机会给予的贝壳,面前一种人则是自由活动、甚至可以飞翔的动物。后一种人除了对现实的感官直观以外,就再没有别的其他的直观认识。直至获取直观认识之前,他们只能啃咬着概念和抽象——但这些却只是认识的空壳,而非果仁。这样的人不会做出伟大的成就——除了在算术和数学方面。造型艺术和诗歌的作品,还有人们在戏剧表演中的出色技巧,都可被视为帮助那些欠缺想象力的人弥补

其缺陷的手段；对于本身已具备想象力的人它们则可以助其更灵便地发挥自己的想象力。

因此，虽然天才固有的和根本的认识方式是直观认识，但个别的事物却完全不是直观认识真正要审视的对象；它的真正审视对象是在个别事物中表达出来的柏拉图式的理念——对于这些理念的认识我在第二十九章里已经分析过了[5]。从个别看到普遍——这正是天才的根本特征。正常人却只在个别事物中看到这一个别事物，因为只有这样的个别事物才属于现实世界，而惟独这一现实世界才让常人感到兴趣，也就是说，与他的意欲有了关联。每个人在个别事物中只看到个别事物，抑或在不同程度上发现这个别事物所包含的这类事物的普遍特质，直至看出这类事物最普遍的特征——这其中的各级程度就是衡量一个人与天才的距离的尺度。据此，天才的真正认识对象只是事物的本质，事物的普遍性和总体。对个别现象的研究是具一般才具的人分内的工作，他们工作的范围是自然科学，其探究的对象始终是事物相互之间的关系。

我们还记得：直观认识事物的理念是以这一点为前提条件：认识者是认识的纯粹主体，也就是说，意欲完全从意识中消失。我们从歌德的许多生动描写风景的歌谣，或者约翰·保罗描绘大自然的作品中得到愉快，正是因为通过阅读这些作品，我们进入了他们客观的思想境界，亦即分享了从意欲世界截然分离出来的纯粹表象世界。天才的认识方式在本质上脱离了所有意欲活动以及与意欲活动有关的事情。由此可以得出这一结论：天才创作的作品并不出于某

一目的或者人的主观随意,天才在创作作品时其实受着一种本能必然性的指引。人们所说的才思泉涌、灵光乍现、迷醉狂喜的瞬间等等,其含意不是别的,而是当智力暂时获得了自由、不用为意欲效劳的时候,智力并没有松弛下来和陷于无所事事之中,而是在短时间内自发地活跃起来。这时,智力变得至为纯净,它成为了反映这一世界的一面清晰的镜子;这是因为在全然脱离了它的根源,亦即意欲以后,它现在就把表象的世界集中反映在意识里面。此时此刻,不朽作品的灵魂仿佛成孕了。而在从事所有带目的的思虑时,智力却不是自由的,因为意欲事实上是在指挥、操纵着智力,为它规定了工作的课题。

绝大多数人的脸上都被打上平庸的印记,都有着俗不可耐的表情,这其实是因为从这些人的脸上就可以清楚地看出:他们的认识活动严格地服从和受制于他们的意欲活动,这两者被牢固地捆绑在一起,以致产生了这样的结果:除了与意欲及其目的有关的事物以外,他们无法感知其他别的事情。相比之下,天才的表情——这是所有禀赋极高的人都有的明显的家族式的相似地方——则让我们分明看出,智力从为意欲的服务中解放出来,认知活动压倒了意欲活动。因为一切痛苦都来自意欲活动,而认知本身却是不带痛苦和愉快的,所以,这使天才人物高耸的额头和清澈、直观的眼神——因为它们没有屈从于意欲及其需要——带上了一种巨大的、好像脱离了尘世的喜悦气质。有时候,当这种喜悦充分显示出来时,它与脸上的其他器官,特别是嘴巴,所流露出来的忧郁恰好配合起来——这种结合可由乔

尔丹诺·布鲁诺在一部喜剧中的妙语恰到好处地表达出来："悲哀夹杂着愉快，愉快杂夹着悲哀。"

意欲——这是智力的根源——反对智力从事任何与意欲的目标无关的其他事情。所以，只有当智力脱离了这一根源的时候——哪怕这只是暂时的——，智力才有能力对外部世界进行纯粹客观和深刻的认识。只要智力仍然受到意欲的束缚，那智力是无法凭一己之力活动起来的。只要意欲(利益)不把智力唤醒并驱使它行动起来，智力就会昏昏欲睡。一旦意欲唤醒并驱使智力展开行动，那智力就会根据意欲的利益非常妥当地了解清楚事物之间的关系。精明人就属于这种情形，但他们的头脑智力也必须始终保持被意欲唤醒的状态，亦即必须受到意欲活动鲜明生动的刺激、鼓动。不过，这种人也正因此没有能力认识事物的客观本质；因为意欲活动、目的打算使这种人的智力变得片面，他们只看到事物中与意欲和目的相关的一部分，其余的部分消失不见，部分则被歪曲以后进入意识。例如，一个匆忙赶路的旅行者，只会把莱茵河及其河岸看成是粗重的一撇而已，而河上的桥梁则是断开这一大撇的一条细线。在一个脑子里装满目的和打算的人看来，这世界就跟作战计划图中的一处美丽风景一样。当然，这些是帮助清晰理解的极端例子；但是，意欲轻微的兴奋和激动都会带来认识上的些微、但始终是与前面例子相类似的歪曲和变形。只有当智力摆脱了意欲活动的控制，自由面对客体，并且在没有受到意欲驱动的情况下仍然保持异常活跃时，世界才会连同其真正色彩和形状、全部和正确的含意一并出现。当然，出

现这种情形有违智力的本质和使命;所以,这种情形在某种程度上是非自然的,因此,也是相当稀有的。不过,天才的真实本质也正在于此,也只有在具备天才的人的身上,上述状态才会高度和持续地出现;但对于其他人,只有与此近似的情形才会偶然、例外地发生。约翰·保罗(《美学的基础》12)把天才的本质定义为静思默想,我把这一定义理解为我这里所说的意思;也就是说,平常人沉浸在纷乱、骚动的生活里面;由于他们的意欲的缘故,他们隶属于这种生活;他们的头脑充满着生活中的事物和事件,但却又一点都不曾意识到这些事物、甚至生活的客观含意;这就好比在阿姆斯特丹交易所里面的一个商人:他完全听见旁边的人说话,但却不会听到整个交易所发出的酷似大海的轰鸣、持续不断的嗡嗡声,而这种声音却让远观者惊讶不已。相比之下,天才的智力是与自己的意欲,因而也就是与自己的个人分离的;与这些相关的事情并没有遮蔽了这世界和事物本身。相反,天才对这些有着清晰的意识,并且,在对这些事物的客观直观中发现和认识这些事物本来的样子。在这种意义上,天才是静思默想的人。

正是得益于这种静思默想,画家把他眼前的大自然忠实地再现于画布之上。文学家则应用抽象的概念,把直观所见的现状精确地重新召唤出来;把一般人只是感觉到的一切用语言表达出来,从而引人听众或者读者的清晰意识里面。动物是没有任何静思默想的。它们具有意识,也就是说,它们认出自身及其苦与乐,以及引致自身苦与乐的东西。但是,动物的认识总是主观的,从来也不会客观。在动

物的认知中所发生的一切对于动物而言是理所当然的，因此它们所了解的东西永远既不会成为有待描绘、表现的题材；也不会成为需要思考、解决的难题。动物的意识因而完全是形而下的。虽然一般常人的意识与动物的意识不属于同一种类，但在本质上却有着几分近似，因为在常人对事物和世界的认识里主观占了上风，形而下的成分取得了优势。常人只是察觉到这一世界的事物，而不是这一世界；他们只是意识到自己所做的事情和承受的痛苦，而不是自身。随着意识的清晰度沿着无数的等级上升，静思默想也就越来越明显地出现了。这样，慢慢就会达到这样的程度：有时——虽然这极少发生，并且，清晰的程度也有相当大的差别——这样的问题就像闪电一样地掠过脑海："这一切到底是什么？"或者，"这一切究竟是怎样的？"如果第一个问题达到了相当的清晰度，并且持续出现在脑海里面，这就造就了一个哲学家；第二个问题以同样的方式造就了艺术家或者文学家。所以，这两种崇高的使命都来源于静思默想，而静思默想的气质又首要地源自人们对这一世界和自身的清晰意识——他们因而能够对这些事情静思和回顾。不过，整个过程的发生都是因为智力具备了相当的优势，它暂时摆脱了原来为之效劳的意欲的控制。

对于天才的这些考察是与讨论"意欲与智力不断加大的分离"的文章（《作为意欲和表象的世界》第二十二章）互相关联的，并且是那篇文章的补充。在整个生物界中，我们可看到意欲与智力的逐级分离。到了天才这一级，意欲与智力的分离达到了最高程度：智力与它的根源——意

欲——甚至会达到完全分离，智力因而变得完全自由，而表象的世界也就首先由此完美地客体化。

关于天才的个性我再补充一点。根据西塞罗所言，亚里士多德已经说过"所有天才的人物都是忧郁的"。歌德也说过：

> 当我处境很好的时候，
> 我的诗歌之火相当微弱。
> 但在逃离迫在眉睫的灾害时，
> 它却熊熊燃烧。
> 优美的诗歌就像彩虹，
> 只能描画在暗淡的背景。
> 诗人的才情喜欢咀嚼
> 忧郁的心情。
>
> ——《谚语》

这种情形可以由此得到解释：由于意欲不断地坚持对智力本来的控制，这样，当遇到不妙的个人境遇时，智力才较容易挣脱意欲的控制，因为智力巴不得脱离逆境，以便得到某种放松。所以，智力会以更大的力度投向陌生的外在世界，智力因而更容易变得客观。优越的个人处境则产生恰恰相反的效果。但总的来说，与天才为伴的忧郁却是基于这一事实：生存意欲越是得到了智力的照明，它就越清晰地看到了自己的悲惨景况。在那些禀赋极高的人身上经常可见的忧郁心境可以以阿尔卑斯山最高峰白朗山峰作为象征。白

朗山峰经常被云笼罩着，但有时候，尤其在早晨，云霭被撕裂了，沐浴在红色太阳光下的高山，从超越云层的天上高处俯瞰着莎蒙尼斯高地，这时候的景象深深地打动了观者的心。同样，那些经常郁郁不乐的天才有时候会展现出我已经描述的那种为他们所独有的喜悦——它源自至为完美的客观心态；这种喜悦就好像一道灿烂的光芒飘浮在他高耸的额头上面："悲哀夹杂着愉快，愉快夹杂着悲哀。"

所有文学、艺术和哲学的粗制滥造者之所以是这样的人，归根到底是因为他们的智力仍然太过紧密地与意欲相连；智力只有在受到意欲的刺激以后，才可以活跃起来，所以，他们的智力完全为意欲服务。因此，这些人无法从事除了个人目标以外的事情。与此相应的事情就是：他们会制作出蹩脚的油画，胡诌一些呆板和了无生气的诗歌，提出一些肤浅、荒谬，通常都并非出于真心的哲学论题；也就是说，当他们必须通过虔诚的不诚实把自己引荐给更高权威的时候。因此，这些人的一切想法和行为都只关乎个人的利益。所以，他们充其量不过是把别人真实作品中属于外在的、偶然的和随意的东西照搬过来，把这些说成是自己的风格。他们得到的是皮毛，而不是精髓，但他们却以为自己已经掌握了全部奥妙，甚至已经超越了那些真正的创作。但如果在这方面明显失败，那不少人就希望通过自己的良好意愿[6]（意欲）最终获得成功；不过，正是这一良好意愿（意欲）使这一事情不可能真的如愿，因为这一意愿（意欲）只是引向个人的目的；而一旦带有个人的目的，艺术、诗歌或者哲学就永远不会受到严肃、认真的对待。因此，用"自己挡

住自己的光线"这一成语[7]形容这种人就特别恰当。他们没有想到只有当智力脱离了意欲及其所有目的、打算的控制,因而可以自由地活动时,我们才具备了从事真正创作的能力,因为只有这样,我们才会有真正的关切。这对于那些粗制滥造者是一件好事,不然他们可就得投河了。在道德上,良好、善良的意愿就是一切,但在艺术里面,它却什么都不是。因为正如艺术(Kunst)这词已经显示了的[8],能力才是惟一重要的。问题归根到底在于一个人真正关切的是什么。对于几乎所有人来说,他们真正关切的确实只是局限于自身和家庭的安逸。所以,他们能做的也就是努力实现这一目的,而不是别的,因为决心、人为和带目的的努力都无法赋予、补足,或者更精确地说,借给(垫付)他们一种真正的、诚挚的关切。这是因为我们的关切之所在始终是由大自然做出安排、并保持不变;一旦缺少了这种关切,干任何事情都只能是敷衍了事。因此,出于同样的原因,天才的人物通常都很少注意自身的安逸。正如一个铅造的摇摆物总会停在其重心所要求的位置,同样,一个人的智力总会集中在这个人真心关切的地方。因此,只有为数极少的非一般人物——他们真正关心的不是个人和实际的事务,而是客观的和理论性的东西——才可以认识事物和这一世界的本质性的东西,也就是说,至高的真理,并且以某种方式把这一认识重现出来。这样一种对自身之外的客体所抱有的热切关注,对于人的本性来说是陌生的、非自然的和真正超自然的。不过,也正因为这样,这种人才是伟大的;因此,人们把这种人所制造出来的东西归因于控制和引导他们的

"精灵"[9]。对于这种人来说,他们所创作的图画、诗歌或者思想作品就是目的;但对于粗制滥造者而言,这些只不过是手段而已。后一种人通过这些手段中寻找自己的利益,他们一般来说也知道得很清楚应该如何谋取自己的利益,因为他们乖乖地依偎着同时代的大众,随时准备着为同时代人的反复无常、变幻不定的需要效劳。所以,这些人的生活境况一般都很不错,但天才却经常在非常悲惨的条件下生存——这是因为天才为了客观的目标而牺牲了自己个人的安乐。天才这样做也是身不由己的,因为客观的目标才是他的关切所在。粗制滥造者的做法却刚好相反,所以,他们是渺小的;但天才则是伟大的。因此,天才的作品贡献给各个时代,但这些作品通常只在后世才开始获得承认。前一种人则与他们的时代同生共死。总而言之,只有那些通过自己的劳动——不管只是实际性的工作抑或理论性的作品——追求纯粹客观的目的,而不是谋取个人利益的人,才是伟大的。哪怕在现实生活中这一目的受到了人们的误解,哪怕这一目的因此缘故变成了一种过错或者罪行,这种人仍然是伟大的。他并没有谋取自身的利益——就凭这一点,那他无论在何种情况下都是伟大的了。相比之下,所有指向个人目的的行为和努力都是渺小的,因为受这一目的驱使而活动起来的人只在微不足道和匆匆即逝的自身认出和发现自己。相比之下,在每一样事物,因此亦即在全体事物中都能认出自身的人就是伟大的;他们不像其他人那样只活在微观宇宙里面,他们其实还活在宏观宇宙里面。为此原因,事物的整体与他息息相关,而他也试图领会和理解

这一整体，以便把它表现出来，或者对这一整体作出解释，或者在实际中对这一整体施加影响。这是因为这一整体对他而言不是陌生的；他感觉到这一整体与自己有关。正因为他扩大了自己的范围，我们才把他称为伟大。所以，这一崇高的称号理应属于那些无论在何种意义上都是真正的英雄和天才。伟大就是表明这些人违反人的本性，并没有追逐自己个人的利益；他们不是为了自己，而是为了所有人而活着。不过，虽然绝大多数人明显地始终是渺小不堪，永远无法成为伟大，但反过来的说法却是不可以的，亦即一个人是彻底的伟大，也就是说，在每一刻都是那样伟大：

> 因为人是用泥土做成，
> 习惯是他的乳娘。
>
> ——席勒《华伦斯坦之死》，1，4。

也就是说，每个伟大的人物在相当长的一部分时间里都只能是一个凡人，眼里也只有他自己，而这就意味着渺小。这一相当正确的说法："无人在自己的贴身仆人面前是一个英雄"正是基于这一道理，它并不是说这个仆人不懂得欣赏这个英雄。歌德在《亲和力》（第二卷第五章）中把这道理作为奥蒂莉突发的思想表达了出来。

天才就是天才自身的奖赏，因为每一个人都有必要做到和成为自己的最好。"谁要是能够为自己与生俱来的才能而活，那他就由此找到了最美好的人生。"（歌德《威廉·迈斯特的求学时代》卷 1，14 章）当我们回顾往昔的一位伟人

时，我们不会这样想："这个人多么幸运啊，他至今还受到人们的钦佩！"而是："这个人能够直接享受到像他那样的精神思想，该是多么幸运的一件事啊！在他之后绵绵无尽的时间里，人们仍以琢磨他所留下的思想为乐。"价值并不在于名声，而在于获取名声之物；快乐就在于创造出那些不朽的孩子。所以，如果有人试图表明因为获得身后之名的人并没有亲身享受到这一名声，所以，身后的名声就是空洞无用的，那么，他就跟这样一个自作聪明的人差不多：后者看到有人不断把羡慕的眼光投向隔壁院子的一堆牡蛎壳，他就卖弄聪明地向这个羡慕者表明：牡蛎壳其实是一点用处都没有的。

根据我们对天才的真正本质所作的描述，只要它意味着智力摆脱了为意欲服务这一天职，从而自发地活动起来，那它就是违反自然的。因此，天才就是智力不忠于自己的天然职责；与天才相关的种种缺点、不足就是由此而来。为作好准备对这些缺点和不足进行一番考察，我们先把天才与那些智力并不那么突出的人比较一下吧。

平常人的智力因为受到为意欲服务这一目标牢固的束缚，所以，智力只是忙于接收和处理动因。我们可以把这种智力视为剧院的复杂线网，它们牵扯着世界舞台上的这些木偶。大多数人脸上的干巴、严肃的表情就是由此而来。也只有动物的表情能在这方面超过这些人——动物可是从来不会笑的。相比之下，拥有不受约束的智力的天才却好比混在闻名的米兰木偶剧场中与那些巨大木偶一起表演的活人；在这些木偶当中，惟有这个活人惟一能够看清一切。

因此，他会很高兴离开舞台一会儿时间，以便从观众包厢中欣赏这些木偶的表演。这就是天才的静思默想。不过，甚至最明智、理性的人——我们几乎可以称他们为有智慧的人——跟天才也有很大的区别。这是因为这种人的智力保留着现实的方向，关注着从众多的目标和手段中挑选出最佳者。所以，他们的智力始终是为意欲服务；因此，这种智力的发挥真正符合大自然的目的。对生活采取认真、现实的态度——罗马人把它形容为“严肃态度”(gravitas)——是以这一条件为前提：智力不能放弃为意欲服务，以追随与意欲无关的事情。所以，智力与意欲的分离是不获允许的，但这却是天才的条件。那些能干、甚至在实际事务中可有一番很大作为的出众人物之所以是这样的人，正是由于事物强烈地刺激起他们的意欲，并驱使他们的智力不知疲倦地探询、了解这些事物的关联。因此，这些人的智力与他们的意欲紧密融为一体了。相比之下，在天才客观认识事物的过程中，世界现象是作为某种陌生的、供我们观照的东西在我们的眼前和脑海里浮现——此时此刻，意欲活动被逐出了意识之外。这两种能力——做出行动业绩与创作思想作品——的差别就在这里。后一种能力要求对事物有客观和深刻的认识，而这种认识的前提条件是智力与意欲完全分离；而前一种能力则需要应用知识、保持镇静的头脑、行事果断坚决——这些要求智力必须始终如一地为意欲服务。当智力挣脱了意欲加在它身上的枷锁以后，智力就会背离自己的天然使命，忽略对意欲的服务。例如，甚至在身陷困境之时，智力仍然处于不受束缚的状态；在危机四伏的

环境里，智力仍然不由自主地观赏这一环境——这视环境景色引人入胜的程度而定。相比之下，理性、明智之人的智力则总是坚守岗位，监视着当时的情势及其需要。因此，这样的人无论在任何情况下都会针对情况作出适当的决定并把这些决定付诸实行。所以，他们当然不会有荒唐、古怪的想法和行为、犯下人为的失误，甚至做出愚蠢的事情——而所有这些天才却很难避免得了，因为天才的智力并不是意欲专心一致的向导和守护者，纯粹客观的事物多多少少占用了他们的智力。歌德通过塔索和安东尼奥的相互对照，把我在这里抽象描述的这两种完全不同、互相对立的能力，以形象、直观的方式显现了出来。人们通常观察到的天才与疯癫之间的相似之处，其主要原因就在于智力与意欲的分离——这是天才的本质，但它却又是违犯自然的。不过，我们不可以把这种分离本身归因于天才并没有强烈的意欲。相反，天才是以激烈、狂热的性格为前提条件。这种智力与意欲的分离只能以这一事实得到解释：实际事务的能手、行动家，只是具备了足够的智力配给，以应付强力意欲的需要，而大多数人却连这样的智力份额都不具备；但天才则拥有完全是非同寻常的超额智力，而多余的智力又不是为意欲服务所需。因此，能够创作出真正作品的天才要比做出实事的能力稀有千倍之多。也正因为这种智力非同寻常地超出常规，它才得以占据了决定性的优势和摆脱意欲的束缚；同时，它也忘记了自己的原初使命，出于自身的力量和弹性自由地活动起来。天才的创造也就由此产生。

进一步而言，天才意味着智力自由地——亦即从为意

欲的服务中解脱出来——展开活动。其结果就是天才的创造并不服务于任何有用的目的。天才的作品可以是音乐、绘画、诗歌、哲学——它们并没有实际的用处。没有实际用处就是天才作品的特征。那是它们的叙爵证书。所有其他的人力工作都是为了维持我们人类的生存和减轻这一生存的负担。但我们现在讨论的这些作品却不是为了这一目的:只有这些作品才是因为自身的缘故而存在;在这一意义上,天才的作品可被视为生存开出的花朵,或者说,从这生存获得的收成。所以,在享受这些作品时,我们会心满意足,因为在享受的过程中,我们从那沉重的、全是需求和匮乏的浊世气氛中升腾了。另外,与此相类似的是,我们很少看到美与实际用处结合在一起。高大、挺拔的树木是不结果子的;水果树都是矮小和难看的;重瓣的花园玫瑰并不结果,但矮小、野生、几乎没有香味的玫瑰却可以结出果子。最美丽的建筑物并不实用:一座庙宇并不是适合人住的地方。如果一个具有很高和相当稀有的才华的人被迫做一件只有实际用处的工作——而这工作连最普通的人都可以完成——那就等于把一个饰以最美丽的图案、价值连城的花瓶用作厨房用具;有用的人与天才之比就跟砖头与钻石之比差不多。

所以,纯粹实际的人把自己的智力用在大自然为它指定了的用途,亦即把握事物与事物之间的关系,或者事物与认识者个人意欲的关系。而天才则把智力作认识事物的客观本质之用,而这是有违智力自身的使命的。因此,天才的头脑并不属于自己,而是属于这个世界——他的头脑为照

亮这一世界在某种意义上作出了自己的贡献。由于这一原因,受到上天垂青而成为天才的人通常也就免不了多种多样的缺陷和不足。如果一件工具并不是为某一用途而设,但这一工具却又偏偏被用作这一用途,那通常都会出现问题;同样,天才的智力也出现了这一类的问题。首先,这种智力就好比是需要侍奉二主的一仆,它抓住每个机会摆脱与自己的天职相应的服务,转而追求自己的目标。这样,它就会经常相当不合时宜地把处于危难之中的意欲撇下不管。所以,具有天才禀赋的人多多少少在生活中成为了无用的人。事实上,这种人的行为有时候使我们想起了疯癫。大大加强了的认识力使他们在事物中更多地看到普遍性的东西,而不仅仅是个别单一的事物。但要达到为意欲服务的目的,我们首先需要认识个别事物。另外,当他们有时候突然把自己那异于常人的极高的认识力,以其全部力度投向意欲的事务和痛苦时,这一认识力很轻易就会太过鲜明、生动地了解这些事情;所有的一切都带上了强烈、刺眼的色彩,一切都处于太过明亮的光线之中,事情都被放大成了庞然大物。这样的人也就以此方式陷入了极端之中。下面将更为仔细地解释这种情形。一切理论性的成就——不管探讨的是何问题——都是由做出成就的人把全部的精神力投向一个点上所致。他把精神力全部、有力和牢固地集中在这一点上面,除此之外的世界对他而言是消失了的,他的目标对于他来说就是全部的现实世界。不过,有力和高度集中的精神力——这是天才的特权之一——有时候甚至把现实事物和日常生活中的事件也纳入了它的审视之中。这

样，一旦处于这种审视的焦点之下，这些被审视之物就会被放大至可怕的比例，情形犹如把跳蚤放置高倍显微镜下——它马上就获得了大象的体形。这种情形带来的结果就是：在碰到一些鸡毛蒜皮的事情时，思想的天才有时候就陷入各种不同的强烈情绪之中。对于其他人来说，产生这些情绪是不可理解的事情，因为普通人都会漠然视之的一些事情却把这些人引入悲哀、高兴、忧心、愤怒等状态之中。所以，天才缺少平淡、冷静，因为平淡、冷静意味着我们在事物当中只看到属于这些事物的东西，尤其是在涉及我们可能的目标方面。由此可见，没有一个平淡、冷静的人可以成为天才。与上述种种缺陷、不足结伴的还有天才的极度敏感，这是由于神经和脑髓活力得到了异乎寻常的加强所致。更确切地说，这种极度敏感是与激烈、强劲的意欲活动相连的，而这样的意欲活动则同样是构成天才的条件；它在身体的具体表现则是心脏的强劲跳动。所有这些加在一起也就轻而易举地产生了偏激、紧张的心境，激烈的感情，快速变化、反复无常的心情，还有笼罩着的、挥之不去的忧郁——这些在歌德《塔索》一剧里被形象地表现了出来。与天才时而梦幻一般的沉思、时而又激情洋溢的亢奋状态相比——正是天才的这些内在痛苦、折磨孕育了永恒不朽的作品——那些有着恰到好处的配备的正常人表现出了何等的镇定自若、讲究理性、中规中矩和十足的确信、统揽全局的能力！此外，天才从根本上就是孤独存在的。天才人物太过稀有了，他很难碰上自己的同类，而太过与众不同又使他无法成为大众的伙伴。对于大众来说，意欲活动占据着主

导地位，但对天才而言，认知活动才是首要的。所以，大众的高兴和快乐没有他的份，而他的高兴和快乐也不属于大众。大众只是道德方面的人，他们也只有个人方面的关系；而天才则在同时又是纯粹的认识力，而作为纯粹的认识力，他是属于全人类的。脱离了意欲——它的母亲土壤——并且只是定期性返回为意欲服务的智力，其思路很快就与正常智力的思想无论在哪一方面都有所区别，因为后一种智力紧紧粘附着自己的根基。为此原因，并且由于各自步伐的不一致，与意欲分离的认识力并不适合与别人共同思维，亦即与他人谈话。别人从他以及他那压倒性的优势那里感受不到愉快，他从别人那里也同样感觉不到快乐。一般来说，常人和与自己相等的人在一起时会更加轻松自在，而天才也更喜欢和同等的人交谈，虽然这种交谈一般来说只能借助这些同等的人所留下的作品才得以成为可能。所以，尚福尔的话相当正确："没有哪一样罪恶能像太过伟大的品质那样成功地阻挠一个人拥有朋友。"天才能够得到的最好运数就是免除实际行动，能够拥有闲暇从事创作，因为在实际行动的领域，他不可能做到如鱼得水。从所有这些事实我们可以得出这样的结论：虽然天才这一禀赋能让获得这一禀赋的人在某些时间受惠不少——他得以投入、沉浸其中，无拘无束地尽情享受其天才——但是，这种天才的认识力却根本不适宜为这种人铺平通往幸福生活的道路，事实上，它反倒妨碍了这一目的。这一点也可以从人物传记所记录的人生经历得到证实。除此之外，天才与周围外在也有一种不相协调，这是因为天才所从事的活动和做出的成

就经常与他的时代格格不入；但略具才华的人物却总会适时而至、应运而生。既然后者被自己时代的精神所刺激，并由这一时代的需要所催生，那么，这些人也就只具备满足这一时代需要的能力。于是，这些人与同时代发展的文化，或者某一专门的科学手挽手、肩并肩，步调一致地向前一齐进步。他们为此获得了报酬和彩声。但对于下一代人而言，他们的作品再也无法给人以愉悦；它们只能被别的作品取而代之，而这些别的作品可是层出不穷的。相比之下，天才出现在他的时代就像彗星闯进了行星的轨道——彗星古怪的运转轨迹对于行星那有条不紊、井然有序的轨道而言是奇怪和陌生的，天才很难与他同时代的文化步伐协调一致。相反，他把自己的作品远远地抛在前路上（就像一个作好准备赴死的将军：他把手中的长矛投向了敌人）。而时间只在随后才赶上他的步子。天才与同时代能人中的佼佼者的比较可以用《圣经·新约》中《约翰福音》的这一句话表达："我的时候还没到来；你们的时候常是方便的。"能人能够取得其他人无法取得的成就，但他们的成就不会超越常人的理解。这样，这些成就马上就能找到赏识者。相比之下，天才所取得的成就不仅超出其他人的能力所为，而且还超乎他们的理解。其他人也不会直接意识到这种成就。能人就像一个击中了无人可及的目标的弓箭手；天才也击中了他的目标，但这目标距离之远是其他人甚至无法看见的。人们只是间接地、因而在以后才知道有关天才的事情，甚至对这些事情他们也是抱着尽管相信的心态。歌德在一封教育信札里说道："仿效别人是我们与生俱来的特性，但我们并不

容易找到要仿效的对象。优秀的东西甚少被发现,它们得到别人的赏识则更是少有的事情。"尚福尔说:"人的价值就跟钻石的价值一样:钻石达到一定的体积、纯度和完美度以后会有一个确定的价格;但超出这一范围以后,它就是没有价格的了,也再不会找到买家。"培根也表达过同样的意思:"下德得到民众的赞许,中德获得他们的钦佩,上德则不获理解。"人们可能会对此反驳说:当然了,这些俗类! 不过,马基雅维里的话支持了培根的观点:"在这世上,除了庸俗就没有别的东西了。"由于对天才作品的认识总是姗姗来迟,所以,这些作品都很少被同时代人赏识;这些作品很少在仍然带有时代的新鲜色彩的时候被人们欣赏;相反,像无花果和枣子那样,它们更多的是在已成干果,而不是在新鲜的时候,供人们享用。

最后,如果我们从身体构造的角度考察天才,那我们就会发现天才是以具备几样解剖学和生理学上的素质特点为前提条件——单独这样的素质特点甚少达致完美;而如果多样素质特点同时达致完美,那就更少见了。但具备所有这些完美素质却是构成天才的不可缺少的前提条件。这也就解释了为何天才的出现是一个完全绝无仅有、近乎奇特怪异的例外情形。天才的根本前提条件就是感觉能力(包括对印象的感受能力、对于刺激的反应能力以及内在的神经活动力)占据非同一般的优势——这是相对肌肉的活动及兴奋能力和机体的新陈代谢能力而言;并且,这种情形必须出现在男性的身上——这更加大了达到这一条件的难度(女人可以有杰出的才华,但那不是天才,因为女人始终都

是主观的）。同样，大脑系统必须与神经节系统完全分离，这样，大脑系统才可以与神经节系统完全对立起来。只有这样，脑髓才可以依附机体，过着明确的、独立的、活泼的寄生生活。当然，这种寄生生活对机体的其余部分很容易造成不利的效果；并且，提升了的脑髓生活，及其无休止的活动会提早消耗掉机体的活力——除非这一机体也同样结构良好，具备很强的生命力。这后者也同样是构成天才的条件之一。事实上，甚至一个健康良好的胃部也是前提条件之一，因为胃部与脑髓有着特别的和紧密的协调一致。不过，主要的条件还是脑髓必须得到超常的发育和具有超出一般的体积，宽度和高度都与常规不同；但脑髓在深度方面要稍逊一筹，大脑与小脑的比例要超出正常的情形。毫无疑问，脑髓无论作为整体，还是作为各个部分，其形状是至为关键的，但我们已有的知识都不足以对这一问题加以准确判定，虽然我们根据一个人的头骨形状轻易就可看出它是否昭示着一副高贵、非凡的头脑智力。脑体的组织、质地必须至为精细和完美，脑体必须由最纯粹、细嫩、敏感和精选的神经物质所构成。至于白物质与灰物质在数量上的比例肯定也起着决定性的作用——但这个我们现在同样无法说明。对拜伦尸体的剖验报告[10]指出：拜伦脑子里面的白物质相对灰物质的比例明显超出常人；他的脑髓也重达六磅。居维尔[11]的脑重为五磅，而正常人的脑重为三磅。与脑髓所占据的优势相比，脊髓和神经则必须异常纤细。成一美妙拱顶的头盖骨必须高耸、宽阔、骨质细薄，以保护脑髓，而非以任何方式挤压它。脑髓和神经系统的这些特性

遗传自母亲,我们在下篇再谈论这一问题。不过,仅靠这些仍然完全不足以产生出天才这一现象,除非再加上遗传自父亲的一种强烈、狂热的性格气质。在身体上表现为异乎寻常的心脏能量,也就是血液循环,尤其是通往头部方向的血流量。首先,脑髓所固有的细胞组织膨胀以这种方式加大了;这样,脑髓挤压着脑壁,并从受到损伤的脑壁涌了出来。其次,脑髓通过心脏所具有的力量获得了一种内在的运动——它有别于脑髓伴随着呼吸而一升一伏的持续运动;这种内在运动意味着随着四条大脑动脉的每一次脉动,整个脑髓组织都经受了一次震动,而这一震动所产生的能量是与被增加了的脑髓量相称的(总体而言,这种运动就是脑髓活动的一个不可缺少的条件)。为此原因,矮小的身材,特别是短小的脖子也是有利于这种大脑活动,因为路径短了,血液就能带给脑髓更多的能量。所以,具有伟大头脑的人很少是身材高大的。但传送血液的较短路径并不是不可缺少的,例如,歌德就比常人高大。但如果缺少了这一涉及血液循环——遗传自父亲的这个前提条件,那么,获之于母亲的良好素质就顶多造就了优于常人的才具,一种良好的理解力,但与之相配的却是麻木、冷漠的脾性和气质;但一个麻木、冷漠的人成为天才却是不可能的事情。这一来自父亲的、构成天才的条件解释了在这之前我已谈论的天才的许多性格、气质上的缺陷。如果只是具备了这一条件(父亲的性格),但又缺乏了前一样的条件(母亲的智力),亦即只有一个在构造上平凡无奇、甚至糟糕差劲的脑子,那就会造成性情活跃有余、但智力却捉襟见肘,只有热却没有

光;这样的人躁动不安、冲动易怒,行事莽撞、欠缺考虑。在两兄弟中,只有一个具有天才,并且通常是哥哥,例如,康德就是这样的例子。这首先从这一事实得到解释:在他母亲怀上他的时候,他的父亲正是充满活力和激情的时候,即使另一个、源自母亲方面的条件会因为天公不作美而无法实现。

在这里,我想特别就天才的孩子气性格,亦即天才与儿童时期的某种相似性,提出我的看法。在儿童期,大脑和神经系统占据着决定性的优势,这跟天才是同样的情形,这是因为大脑和神经系统的发育远远早于机体的其余部分。甚至到了7岁,脑髓就已经获得其最大的体积和全部的质量。所以,毕夏[12]说过:"在儿童期,神经系统相对肌肉系统的比例,远远大于在其后的各个时期。但在其后的各个时期,大部分其他系统都要优于神经系统。人们都知道,如果要详细研究人的神经,那都会选择儿童作为研究的对象。"(《生命与死亡》)相比之下,生殖系统的发育是最迟才开始的。只有到了成人期,肌肉的活动及兴奋能力、身体的新陈代谢机能、以及生殖功能才得以全力发挥作用。到了这个时候,一般来说,这些功能就占据了对脑髓功能的优势。由此可以解释为何孩子们普遍都是那样的敏感、理性、好学、易教,就大体而言,他们甚至比成年人更有兴致和更适合于理论性的探究。也就是说,由于大脑和神经系统发育程序的原因,他们拥有的智力超过意欲,后者也就是爱慕、欲望和情欲。这是因为智力与大脑是同一的,同样,生殖系统与最激烈的欲望也是同为一体。故而我把生殖系统名为意欲

的焦点。这是因为在儿童期，这生殖系统的可怕活动还处于沉睡状态，而大脑的活动已经相当灵便、活跃，所以，儿童期是无邪和幸福的时期，是生命中的天堂和失去了的伊甸园。在这之后的生命里，我们始终带着眷恋回首这一段时间。我们在儿童期感到了幸福是因为我们的整个存在更多地处于认知而不是意欲的状态。这种认知状态也由于外在新奇的事物而得到了加固。在生命的晨光中，我们眼前的世界闪耀着新鲜、魔幻般的光彩，那是一个多么诱人的世界！在儿童期，我们也有过微小的欲望、摇摆不定的意愿和鸡毛蒜皮的烦恼，但这只是相对占优势的认知活动的一个小小平衡而已。儿童清澈、无邪的眼神使我们的精神为之一振；个别儿童的这种眼神间或达到了一种庄严、静观的表情——拉斐尔在描画他的天使时，就以赞叹的方式表现了这种表情。所有这些都可以从上述得到解释。所以，人的精神能力的发育成长远远走在对它的需求之前。大自然在此完全是根据目的而行事，这是她的一贯做法。人们在智力占据优势的时候，就收集和准备了充足的知识以应付将来的需要，虽然此时此刻他们对将来的需要仍然一无所知。因此，儿童的头脑智力活跃非常，一刻也不曾停止。孩子们热切地琢磨和把握所有的现象，然后把获得的认识小心储存起来，以备将来之需，就像采蜜超过自己的需要的蜜蜂一样——蜜蜂这样做也是为将来的需要而考虑。确实，一个人到青春期为止，对事情的看法和掌握的知识，就整体而言，要超过在以后所学到的东西，哪怕他以后会变得如何的博学多闻；这是因为他早年获得的直观知识是人的一切知

识的基础。到青春期为止,孩子的可塑性(成形性)同样占据着优势;当可塑性完成了它的工作以后,它的力量就经转移投入到生殖系统之中。这样,伴随着青春期的到来,性欲就出现了;意欲也就逐步取得了上风。在以求知好学、理论探索为主的儿童期过去以后,接下来的青年期充满着骚动不安,人们一会儿冲动、暴躁;一会儿又悲伤、忧郁。随后就进入了激烈和严肃的成人期。正因为小孩没有那种孕育着不幸和灾祸的欲望[13],所以,他们的意欲活动节制有度,并屈从于认知活动;由此也就产生了儿童期所特有的无邪、聪明、理性等特质。至于儿童与天才的相似基于何种原因——这几乎已经不需要我多说了;那就是:充裕的认识力超过了意欲的需要,由此导致的纯粹认知活动占据了优势。事实上,每个小孩都在某种程度上是一个天才,而每个天才都在某种程度上是一个孩子。这两者的相似首先显现为明显突出的天真和纯朴——这是真正天才的一个基本特征;这种相似也通过另外几样特性表现出来。某种孩子气也就当然包含在天才的性格里面。根据里默[14]所写的《歌德的言谈、事迹》(第一卷,184 页),赫尔德[15]和其他几个人对歌德颇有微词,说他总是像一个大小孩。他们当然说得很对,但他们对此挑剔却是没有道理的。人们也说莫扎特整个一生都是一个小孩(尼森所写的莫扎特传记,第 2 页和第 529 页)。舒利希格罗尔在悼词中这样形容莫扎特:"在艺术上他很早就是一个成年人,但在其他所有方面他却始终是一个小孩。"由于这一原因,每一个天才就已经是一个大小孩了,因为他审视这一世界就像审视某样奇特、陌生的东

西，某出戏剧；他是怀着一种纯粹客观的兴趣。所以，他就像小孩一样，没有平常人的那种干巴、乏味的严肃和一本正经，而这些平常人的兴趣只是出于自己的个体利益；他们在事物当中永远只看到可以引发他们行动的动因。谁要是在其一生中，不是在某种程度上保持像一个大小孩，而是成为了一个严肃、认真、冷静、现实、成熟老练、明智和理性的人，那么，这个人可能是世上一个有用、能干的公民，但他却永远不会是一个天才。事实上，天才之所以成为天才，就是因为他把儿童期所特有的、占据优势的感觉系统和认知活动，以某种非同寻常的方式持久不断地保持终生。对于不少平常人来说，儿童期的这种特性痕迹确实维持至青年时期；例如，在不少学生的身上，一种纯粹精神智力方面的努力和某些反映出天才特性的古怪之处仍然清晰可辨。不过，大自然还是要回到自己的轨道上去；人们经历了幼虫成蛹般的变态过程，到了成人期就变成了固执不变的菲利斯丁人[16]。我们在多年以后重又见到他们时是多么的震惊！歌德说过的一句妙语就是基于我们在此讨论的真理，他说："小孩不会信守自己的诺言；青年人很少信守自己的诺言，如果他们真的这样做，那这世界就不会对他们信守自己的诺言"（《亲和力》I，第十章）。也就是说，这个世界把王冠高高地举起来，以奖励那些为这一世界作出贡献的人，但最终王冠却被授予了那些沦为实现低下、卑微目的的工具的人，或者说，懂得欺骗这一世界的人。根据我们所说的，正如几乎每一个人都曾经有过青春的美，同样，每一个人都曾经有过青春的头脑智慧；每个人在年少时都有一种倾向于并且

适宜于领悟、认识和学习的智力特性；一些人到了青年期仍然保持这种智力特性，但在这以后就和青春美一样，消失不见了。只有极少数得天独厚的人，才可以终其一生保留少年时的思想特性，或者青春美。甚至到了高龄，这种思想特性或者年轻时的美貌风韵所留下的痕迹仍然清晰可辨。这些是真正的天才，或者真正俊美的人。

我们现在正在讨论的这一事实：在儿童期，大脑神经系统和智力占据优势；到了成熟期，它们就开始衰退了——可以通过考察与我们人类至为接近的类人猿而得到重要的说明和证实，因为在类人猿的身上，也出现了这同样的情形。人们慢慢才确切知道：最聪明的猩猩是年幼的猩猩。当小猩猩长大以后，那种与人明显相似的面貌、表情，和幼时令人惊讶的智力一并消失了；因为猩猩脸部的下半部、动物性的部分增大了，这样，前额就往后退了；为发展肌肉所需的棱角凸现形成了更具动物性的头盖骨；神经系统的活动减少了，取而代之的是异常发达的肌肉力量。因为这一肌肉力量已经足够保存动物自己，所以，充裕、高级的智力也就成了多余。弗里德里克·居维尔在这方面的论述和弗洛伦斯[17]对居维尔的《自然历史》的阐述非常地重要。这见之于 1839 年 9 月份的《科学日报》。另外，这些论述在补充了若干内容以后，以《居维尔对动物的本能和智力的论述及其分析总结》这一标题见书(1841)。书中的第 50 页写道：“猩猩的智力在很早年纪就高度发育起来了，但这一智力随着猩猩年龄的增加而开始衰减。猩猩在年幼时表现出来的洞察力和聪明诡计使我们大为惊讶；但猩猩长大以后，就变成

了粗野、残暴和倔强易怒的动物。其他的类人猿也和猩猩一样。在这些动物的身上,智力随着它们体力的增加而相应减弱。拥有最高智力的动物也只是在年幼时拥有其全部的智慧……各个种属的类人猿都向我们显示了年龄与智力的反比例关系。例如,癯猿(在婆罗门教里获得尊荣的一种猴子)在其年幼时有着宽阔的前额、并不那么明显凸出的嘴巴和高、圆的头盖骨。但随着年龄的增加,前额消失、退后了,嘴巴也越来越明显地凸了出来;内在精神气质的变化丝毫不亚于体质上的变化。漠然、暴烈和对孤独的需要取代了理解力、信任和温暖的脾性。据居维尔所言,这些变化是如此之大,如果按照我们的习惯做法,以我们自己的行为评判动物的行为,那我们就会把年幼的动物视为处于具备所有它们的种属的道德素质的年龄,而成年的动物则只是拥有了身体的力量。这些动物无法脱离大自然已经为它们定下的狭窄范围,在这一范围之内它们刚好可以维持生存。为达到这一目的,当缺乏身体力量时,智力就是必需的,但获得了体力以后,其他的各样功能就会失去其用途……物种得以保存的前提条件既可以是动物的智力素质,也可以是它们的机体素质。"这最后的一句话证实了我提出的原则:智力,如同爪、牙一样,不过就是为意欲服务的一个工具而已。

## 注 释

[1] 指认识力摆脱意欲的控制,把握事物的柏拉图的理念。可参阅本书《论美》。——译者

[2] Genius 一词也包含“天才”的意思。——译者

[3] 约翰·克里斯朵夫·阿德隆(1732—1806):德国语言学家。——译者

[4] 约翰·保罗(1763—1825):德国评论家、作家,其小说作品以注重细节著称。——译者

[5] 参阅本书《论美》。——译者

[6] 意愿与意欲为同一个词。——译者

[7] 这里是直译,但这一成语通常被意译为“自己妨碍了自己”。——译者

[8] Kunst 一词既指艺术、技艺,也有能力的意思。——译者

[9] 即“天才”,但这词的原意是精灵。——译者

[10] 见《麦德温与拜伦勋爵的谈话》,第 333 页。

[11] 居维尔(1773—1838):法国自然学家。——译者

[12] 弗朗索瓦·毕夏(1771—1802):法国解剖学家和生理学家。——译者

[13] 即性欲。——译者

[14] 费·威廉·里默(1774—1845):德国语言学家、文学史家,著有《歌德的言谈、事迹》。——译者

[15] 约翰·赫尔德(1744—1803):德国批评家、哲学家及路德派神学家,浪漫主义运动的先驱。——译者

[16] 叔本华对“非利斯丁人”的定义是“被文艺女神抛弃的人”、“没有精神需求的人”(见拙译《人生的智慧》,叔本华著,第二章,上海人民出版社 2001 年版)。——译者

[17] 让·比尔·弗洛伦斯(1794—1867):法国生理学家。——译者

# 论　美

## 1

既然我在我的主要著作里已经足够详尽地讨论了对柏拉图式的理念的认识以及这一柏拉图式的理念的对应物，亦即认识着的纯粹主体，那么，如果我不是考虑到我的这些思想在我之前还不曾被人提出来，并且，为此原因，我应该不要有所保留，因为在将来某个时候对这些思想所作的补充解释或许会受到人们的欢迎，那我就会把再次谈论这些美学话题视为多余的了。当然，我在下面讨论这一话题时，已经假设读者了解我在此之前所作的讨论。

关于美的形而上学，其真正的难题可以以这样的发问相当简单地表示出来：在某一事物与我们的意欲没有任何关联的情况下，这一事物为什么会引起我们的某种愉悦之情？

也就是说，每个人都觉得某样东西能够引起我们的愉悦，其原因确实只能出自这样东西与我们的意欲之间的关系，或者，正如我们所喜欢表达的那样，愉悦源自它与我们的目标的关系；所以，没有意欲刺激的愉悦似乎就是一个自相矛盾的说法。但是，很明显，被我们称为美的东西却是在

与我们的个人目的，亦即我们的意欲没有发生任何联系的情况下，使我们产生了愉悦之情。

我对此难题的解答就是：我们在美的事物里面总可以认识到有生命的和没有生命的大自然的基本和原初的形态，因此亦即柏拉图所说的理念；而这种认识的前提条件就是这些形态（理念）的根本对应物、摆脱了意欲的认识主体，亦即某一不带目的、打算的纯粹智力。这样，当我们开始认识美的时候，意欲也就因此完全从意识中消失了。只有意欲才是我们一切悲哀、苦痛的根源。这就是为什么伴随着对美的认识我们感受到了愉悦。所以，愉悦是以消除了任何可能的痛苦为基础。但假如有人提出反驳，认为随着痛苦的消除，愉悦的可能性也会被一举消除，那么，他应该记住：正如我已经多次解释过了的，幸福、满意的本质是否定的，也就是说，它们只不过是痛苦的终止；但痛苦的本质却是肯定的。因此，当所有意欲活动从意识中消失以后，留给我们的就是愉悦的状态，亦即没有任何痛苦。在我们正在讨论的审美状态中，甚至没有发生痛苦的任何可能，因为审美的个人变成了一个纯粹认知着的、不带意欲活动的主体，但他仍然意识到自身和自己的活动。正如我们所知道的，作为意欲的世界是第一位的，而作为表象的世界则是第二位。前者是欲求的世界，因此也就是充满花样繁多的痛苦和不幸的世界。但后者却就其本身而言是没有痛苦的；此外，表象世界还包含了让我们一饱眼福的景观，一切都是那样的意味深长，起码很有娱乐性。美感愉悦就在于享受这些景观。[1]要成为纯粹的认识主体就意味着摆脱、忘记自

身[2]，但由于人们通常无法做到这一点，所以，一般来说，他们没有能力获得对事物纯粹客观的认识——而正是这种能力造就了艺术家的天赋本领。

2

一旦个人的意欲暂时放松对头脑表象能力的控制，并让这种为服务意欲而产生和存在的头脑能力从其本职工作中完全解放出来，那这种头脑能力就会暂时放弃关注、照料这一意欲，或者说，这个人自身——而这本来是智力的天然的和定期重复的工作；但与此同时，这一头脑表象能力却又继续保持活跃，全神贯注和清晰地认识那可被直观之物——一旦出现这种情况，那头脑的表象能力就马上变得完全客观了，也就是说，它就会变成反映客体的一面忠实的镜子；或者，更精确地说，成为了那帮助在每一客体上面展现自身的意欲化为客体的工具。直接观照的时间越长，那意欲的内在本质就越完全彻底地显示出来，直至这一直观认识穷尽这一内在本质为止。纯粹的客体也只有这样伴随着纯粹的主体而产生，前者也就是我们从被观照之物所看到的意欲的完美展示，这种意欲的展示正好就是柏拉图所说的事物的理念。不过，要认识这种理念，需要我们在观照一个客体对象时，忽略它在时间、空间上所处的位置，因此，也就是这一单个客体的个体性。这是因为正是这一客体在时、空的位置——这总是由因果律所决定——使它成为了与作为个体的我有着某种关联的客体。所以，只有忽略这

一客体所处的时、空位置，这一客体才可以成为理念，并且，正是以此方式我们才可以成为纯粹的认识着的主体。正因为一幅绘画把瞬间飞逝的时刻固定了下来，并以这种方式把这一时刻从时间的长河中撕了下来，所以，这幅绘画提供给我们的已经不是个体的东西，而是理念——那在各种变化中保持恒久不变的东西。不过，要让主体和客体发生上述所要求的变化，前提条件就是认识力不仅从其原初的职责抽身，能够完全自主，而且，它还必须以其全部能量继续保持活跃，尽管意欲的冲动——这是认识力活动起来的天然推动力——此时并没有出现。但困难就在这里，并且因为这一困难，这种事情就是相当稀有的，我们所有的想法、追求，我们耳目的所闻、所见，都合乎自然地直接或者间接地为我们数不胜数、大大小小的个人目标服务。可见，推动认识力履行其职责的是意欲，而一旦缺少了这种推动力，认识力马上就会疲乏和松弛下来。另外，被这种推动力驱动起来的认识力足以应付实际生活，甚至胜任某一专门的科学分支，因为科学各个分支的目标都总是瞄准在事物之间的关系上面，而不是指向事物的真正内在本质。它们的所有知识都沿着充足理性原则——这是事物关系的基本原理——的指导思想前行。每当这些知识涉及原因和效果，或者其他的根据和结果，亦即在自然科学的所有分支，还有数学、历史或者发明等等方面所出现的情况，那么，人们寻求的认识必定为意欲的目的服务。意欲的目的对这些知识的渴求越强烈，那人们就越迅速掌握这些知识。同样，在国家事务、战争、金融或者商业运作中，在人们施展的各种阴

谋诡计里面，由于意欲激烈的渴求，它首先强迫智力全力以赴去找出在上述具体情形里事情前因后果的蛛丝马迹。事实上，意欲在此能够推动某一特定的智力令人惊讶地超常发挥。所以，要在诸如此类的事情取得显著成就，不仅要求具备聪明，或者精细的头脑，而且还需要强而有力的意欲，后者必须从一开始就推动智力投入艰辛、紧张和不息的劳动。缺少了这些劳动，是不可能在上述方面有所成就的。

但是，如果我们要认识事物的客观、独特的本质——这本质也就是事物的柏拉图式的理念，并且构成了一切美术成就的基础——那就是完全另一码事了。也就是说，在上述事务中发挥推动力、的确是必不可少的作用的意欲，在这里却必须退出舞台，因为现在惟独适宜智力完全依靠自己的力量独立发挥，心甘情愿地把自己活动的成果作为礼物呈献出来。在这里，一切都必须自然而然地发生：认识力必须不带目的，但又保持活跃，所以，也就是处于没有意欲的状态。只有当一个人处于纯粹认知的状态，当他完全脱离了自己的意欲及其目标、以及自己的个体性，他才可以纯粹客观地直观事物；在这种观照中，他可以认识和把握事物柏拉图式的理念。这种认识、把握必须先于观念(构思)，亦即最初的、永远属于直观的知识，后者在以后就成了真正的诗歌、艺术作品、甚至哲学论辩的真正素材和内核，或者说，灵魂。我们在天才创作的作品里经常见到并非蓄意的、不带目的的、甚至部分是无意识的和直觉的成分，这是因为原初的艺术认识完全脱离和独立于意欲，是一种不带意欲的认识。正因为人本身就是意欲，所以我们就把这种认识归于

某样有别于这个人的东西，归于这个人的天才。这样一种认识，正如我已经多次解释过的，并不遵循充足理性原则的指引。由此可见，它与为意欲服务的知识互相对立。一个天才由于自己的客观性，经过自己的深思熟虑，能见人之所不能见。这使他有能力作为文学家或者画家向我们叙述或者描绘这一大自然。

但是，在着手制作艺术品时——在此，目的就是传达所认识之物——意欲就可以、并且必须重新恢复活跃，因为此时已经有了目的。这样，充足理性原则再次恢复了统治；我们就根据这些原则，恰如其分地运用艺术的手段以达到艺术的目的。这样，画家现在关注的是他的绘图是否准确、色彩应该如何处理；而文学家则忙于写作的大纲，然后是遣词造句和韵律节奏。

不过，因为智力源自意欲，所以，智力的客观显现就是脑髓，也就是说，身体的一部分，而整个身体就是客体化了的意欲。因此，由于智力从一开始就注定了为意欲服务，所以，智力理所当然就是从事于我们在一开始就已谈论的一类为意欲服务的活动。在从事这一类活动时，智力忠实听从这一类知识的自然形式——它们由充足理性原则所概括表达——的指引，受意欲——这是人的原初的东西——的驱动而投入活动；这活动也由意欲所维持。相比之下，从事第二类的认识则是对智力的某种非自然的滥用。所以，这类认识活动的前提条件就是拥有明显超常的，因而是相当少有的智力优势，以及脑髓——这是智力的客观体现——对身体其余部分所构成的明显优势。这样，智力也就超出

了帮助意欲实现目标所需要的比例。正因为超常比例的智力是反常的，所以，由此引发的现象有时候使我们想起了疯狂。

在此，认识力挣脱了它的根源——意欲——并背叛了它。那本来只是为服务意欲而产生的智力在几乎所有的人里面，仍然为意欲效劳；这些人的全部生活就是在这些方面发挥智力并取得成果。如果把智力用在了自由的艺术和科学方面——那就是一种滥用了。然而正是智力在这些方面的运用和发挥奠定了人类进步和荣耀的基础。智力甚至还以另一种方式——通过一举消除了意欲——反过来对抗意欲，这表现出来的现象就是人的神圣行为。

不过，我们对于这一世界和万事万物所作的纯客观认识——它作为原初的认识构成了艺术、诗歌和纯粹哲学观念的基础——却只产生于匆匆的瞬间，稍纵即逝。这里面既有主体，也有客体的原因：首先，我们无法保持高度精神集中，而这对于得到上述认识是必不可少的；再者，世事的发展也不允许我们完全以无动于衷、置身局外的看客身份在这一世界生存，就像毕达哥拉斯所定义的哲学家那样。相反，每个人都必须在生活的巨大的木偶戏里上演自己的角色，并且几乎一刻不停地感受着连接他的绳线发出的牵引，他也就身不由己地随之而动。

## 3

至于这种审美直观中的客体部分，因此也就是柏拉图

式的理念,我们可以这样形容它:它就是当时间——这是我们认知的主观和形式条件——被抽走以后,摆在我们面前的东西,情形就像把玻璃片从万花筒中抽走一样。例如,我们看到植物含苞、开花、结果,并对那永远不知疲倦地推动这一循环重复进行的力量感到惊讶不已。如果我们能够知道,尽管发生着所有这些变化,但我们的眼前仍然是这一植物的一个和不变的理念,那么,我们的惊讶就会消失。但是,我们没有能力直接观照这一植物作为花苞、花朵、果实的统一起来的理念,我们只能够经由时间这一形式,对这一理念有所认识;通过这样的手段,植物的理念在各个阶段的形态就向我们的智力展现出来了。

4

如果我们考虑到诗歌和造型艺术总是把个体作为其主题,然后精确和细腻地把这一个体,及其一切独特之处,甚至那些毫不显眼的地方展现出来;并且,当我们从回顾中发现,科学是运用概念进行工作,而每一条这样的概念都代表了无数的个体,因为它一次性地描绘和确定了这一类事物的总体特征——这样,综合这些考察,我们似乎就会觉得:艺术的追求相当渺小和欠缺意义,那甚至就是小孩子的所为。不过,艺术的本质却在于它的以一类千,因为它对个体的精心、细致的个别描绘,其目的就是揭示这一个体的总类的理念。例如,从人类生活中选取某一事件、某一场景,连带参与其中的人物,经过精确、完整的刻画、描写,从而使我

们清晰和深刻地认识这出自某一审视角度的、关于人的理念。正如植物学家从无限丰富的植物世界里摘取了一朵鲜花,然后把它剖开,以便让我们看到这植物的普遍本质,同样,文学家从熙熙攘攘、迷宫般混乱和似水流淌的人类生活岁月当中,提取了单独的一幕,甚至通常只是人的某种情绪和感触,以此让我们看清楚人的生活和人的真实本质。所以,我们看到莎士比亚、歌德、拉斐尔、伦勃朗这些伟大的思想者,并不认为认真、勤勉地精确描绘某一甚至并不声名显赫的个人,把他的所有特性,甚至极为细腻的特征,生动地展现在我们的直观之下,是一种有失身份的事情。因为只有通过直接观照的方式,才能把握每一独特的个别事物。因此,我曾把诗歌定义为一门通过运用字词使我们的想象力活动起来的艺术。

如果我们想直接感觉那作为基本和首要知识的直观认识是如何优于抽象知识,并由此真正意识到艺术是如何比所有的科学都更能启发我们,那么,就让我们审视一个人的生动、美丽、富于表情的脸吧,无论这是在自然生活中抑或经由艺术这一媒介。从这一张脸上我们对人的本质,甚至大自然的本质所得到的认识,比起从所有词语以及这些词语所表达的抽象概念所获得的都要深刻得多!在此附带说一句,我认为突然喷薄而出的阳光之于一处美丽的风景,就犹如笑容之于一张漂亮的面孔。所以,“欢笑吧,姑娘们!尽情地欢笑吧!”[3]

## 5

不过，一幅图画或者一尊雕塑比起一样实物更容易帮助我们认识事物的柏拉图式的理念，因此，它比现实更加接近理念——其中的原因大致上就在于：艺术作品已经是通过了主体作用的东西；因此，它对我们的精神思想而言就犹如动物营养，亦即已经吸收了的植物营养，之于我们的身体。但经过更加仔细的考察，我们就可发现事情的原因在于这样的事实：造型艺术的作品并不像现实事物那样向我们展示那只存在一次、以后不再的东西，亦即特定的物质(材料)与特定的形式(形状)的结合体——这一结合体构成了那真正的个别事物；艺术作品展示给我们的只是事物的形式。如果这一形式能够完美地和多角度地全面表现出来的话，那也就是这理念本身了。因此，每一造型艺术作品马上就把我们从个体的东西引至单纯的形式上去，形式脱离了物质就已经使形式更加接近理念了。每一造型艺术作品都是这样的一种分离，不管这是一幅绘画，还是一尊雕塑。所以，形式与物质的分离就是美术作品的特征，这恰恰是因为美术作品的目的就是引导我们认识事物的理念。对于艺术作品来说，只把形式，而不连带物质表现出来，是至为重要的事情；艺术作品就是要明显地达到这一目的。由此可以明白为何蜡制人形无法造成美学效果，也称不上艺术作品(在美学的意义上说)，虽然这些蜡制人形造工巧妙，会比最好的绘画或者雕塑容易百倍地让人产生幻象，达到以假

乱真的效果。如果模仿实物达到几可乱真的地步就是艺术的目的,那么,蜡制人形就必然是第一流的艺术品了,蜡制作品似乎不仅提供了形式(形状),而且还一并给予了物质(材料);它们也就让我们产生了幻觉,以为我们的眼前所见就是具体实物本身了。这样一来,蜡制造型作品就不是像艺术作品那样,把我们从只存在一次、永远不再的东西,亦即某一个体,引至那永远、无限次地存在于无数个体之中的东西,亦即形式,或者理念;相反,蜡制造型作品明白无误地要把个体本身,亦即只存在一次、永远不再的东西,提供给我们,但这些蜡制形象却又缺少了那赋予这一匆匆即逝之存在以价值的东西,亦即生命。正是这样,蜡制形象使我们毛骨悚然,因为它看上去就跟僵尸一般无异。

人们会以为只有雕塑才不带物质地给予形式,而油画则同时提供了物质——只要油画运用颜色手段对所表现对象的材料及其属性加以模仿。但是,这样就等同于在纯粹几何学的意义上理解形式了,我在这里所说的形式却不是这个意思;因为,从哲学的意义上说,形式是与物质相对应的,形式也就包括了颜色、质地、光滑度,一句话,包括每一特性。当然,只有雕塑才惟一给予我们纯粹的几何形式(形状);它把这一形式(形状)展现在明显与这一形式(形状)格格不入的材料——大理石——上面,通过这样的方式,雕塑就显而易见把形式单独分离了出来。而油画则一点都没有提供物质(材料),它给予的只是貌似的形式——这里说的形式并不是几何的形式;而是哲学意义上的形式。油画,我必须强调,甚至没有给予这种形式,它展现的只是貌似的形

式;也就是说,油画只作用于我们的一样感官——视觉,甚至也只是发自一个视角。因此,甚至油画也没有真正地制造出一种假象,让我们误以为眼前所见就是某一实物本身,亦即形式和物质合为一体的东西;非但如此,甚至油画所造成的貌似真实也总是带有这种表现方式的某些已被人们承认的条件。例如,由于不可避免地消除了两只眼睛的视觉差,油画呈现的样子,就总是跟一个独眼人所看到的差不多。所以,甚至油画也只是表现出形式而已,因为它只表现出形式所造成的效果,并且的确只是展现了全然单一的一面,亦即只作用于眼睛。至于艺术品为何比实物更有效地帮助我们把握理念的其他原因,读者可参阅《作为意欲和表象的世界》第二卷第三十章。

下面的讨论是与上述思想相关的,不过,在这里,形式必须重新在几何学的意义上理解。黑白铜版画和墨水画比彩色铜版画和水彩画更能迎合高雅的趣味,而彩色铜版画和水彩画则更吸引有欠修养的人。这其中的原因显而易见就在于黑白的表现手法只给予了我们形式,就好比是把这形式在抽象上呈现出来,而对这种形式的领悟(正如我们所知道的),是智力的行为,也就是说,是属于直观悟性的事情。而对彩色的把握却纯粹是感觉器官的作用,也就是说,感觉器官所进行的一种特别调整(视网膜活动的质的可分性)。在这方面,我们也可以把彩色的铜版画比作押韵的诗行,黑白铜版画则可比作只有节奏的无韵诗。至于诗文里面韵脚与节拍的关系,读者可参阅《作为意欲和表象的世界》的第二卷第三十七章。

## 6

我们在青少年时代所获得的印象是那样充满意义，在生命中的黎明，呈现在我们眼前的每样事物都表现了理念性的东西，都被美化得焕然一新——这是因为个别的事物让我们首次了解到了这一个别事物的种类，而这一类事物对于我们仍然是新奇的。因此，每一个别事物也就代表了它的一类事物。所以，我们在这些个别的事物里面把握了这一类事物的柏拉图式的理念，而这一理念对于美是至为关键的。

## 7

“美”（“schön”）这个词毫无疑问是与英语词“to show”（展现）同源、相关；因此，“showy”就是显眼、夺目的意思，“what shows well”则是“很好地展现出来”的含义。因此，美就是清晰显现、可被直接观照，因而也就是清晰展现了事物的含义丰富的柏拉图式的理念。

“美丽如画”（“malerisch”）一词的含义从根本上是与“schön”（美丽）一词的含义相同的，因为前者形容那些展现自身，并把种类的理念也清晰地表现出来的事物。这词适合形容于画家（Maler）的表现手法，因为画家致力于表现和突出理念，而理念正好构成了审美中的客体部分。

## 8

人体的美丽与优雅结合起来就是意欲在其最高级别上的客体化的清晰展现;正是因为这一理由,造型艺术所能达到的最高成就不外乎就是把人体的美丽与优雅展现出来。当然,正如我在《作为意欲和表象的世界》第一卷第四十一章所说的那样,每一大自然的事物都是美的,每一动物因而也都是美的。如果这种美在某些动物的身上并不那么明显,那么,原因就在于我们并没有处于一种对其纯粹客观地观照,也就是把握其理念的状态;我们因为一些无法避免的联想而导致脱离了这一客观状态。在大多数情况下,这是一种让我们不得不接受的某种相似之处造成的,例如人与猴子之间的相似地方。据此,我们无法把握猴子这一动物的理念,而只是看到了某种人的歪曲形象。癞蛤蟆与污泥、泥浆的相似似乎也以同样的方式造成效果。但尽管如此,这仍不足以解释为何有些人在看到这些动物时会感觉无比的厌恶,甚至害怕和恐惧,就像一些人甚至在看见蜘蛛时所感受的那样。原因似乎在于更深一层的某种形而上和神秘的关联。与我这一说法不谋而合的是这样一个事实:正是这些动物通常被用作意念治疗,因而也就是应用于魔法目的。例如,把蜘蛛藏于一个坚果的外壳里,然后由病人把它系在脖子上,直到蜘蛛死去为止——这办法可以驱除热病;或者,当遭遇巨大的、可以致命的危险时,把一只癞蛤蟆放在一个密封容器里,里面盛满病人的尿液,然后在正午刚好

钟敲十二响时，把容器埋于屋子的地窖里。不过，这种把动物慢慢折磨至死是需要向永恒的正义赎罪的。这再一次解释了为何人们会有这样的看法：谁要是行使巫术、魔法，那他就是与邪魔签订了合约。

## 9

无生物的大自然要是没有了水，当它缺乏任何有生命的东西而呈现出自身时，会给我们造成一种相当悲凉、甚至压抑的印象。这方面的例子就是那些只让我们看到光秃秃岩石的地区，尤其是离法国土伦不远的一条通往马赛的狭长、没有任何植物的岩石谷。非洲的沙漠则是规模更大、更加震撼人心的又一个例子。无机体的大自然之所以给我们造成那种悲凉印象，——首先是因为无机体团块惟独只遵循地心吸力的法则；因此，这里所说的无机体就只是朝着地心吸力的方向。相比之下，映入我们眼帘的植物使我们直接地感受极大的愉悦。当然，植物越是丰富多样，它们覆盖的范围越广，并且越是放任自然地生长，那我们感受到的愉悦就越大。这里面的首要原因就在于植物克服了地心吸力的法则，因为动植物世界朝着与地心吸力刚好相反的方向伸张起来。因为这一道理，生命的现象直接宣告了自己属于一种崭新的和更高级别的事物。我们人类本身就属于这一级别；具生命之物与我们是同源、相近的，它们是我们的存在的组成部分。生命的现象使我们心情愉快，心旷神怡。因此，植物世界垂直向上的伸展首先使我们在看见这些植

物时就直接感受到了愉快。如果长势良好的树木丛，再加上十来株笔直、修长的冷杉树梢从中间脱颖而出，那原先的美景就更增加了不少魅力。相比之下，一株四周经过修剪的树木就再也不会打动我们，在造成美的效果方面，一株倾斜的树木会比挺拔的树木大为逊色；垂杨柳的细枝低垂下来，因而也就是屈从了地心吸力——为此原因，垂柳被人们称为“哀柳”[4]（Trauerweide）。流水在很大程度上消除了无机大自然所造成的凄凉效果，因为急流的活泼、灵动，还有光在水中不断变化的折射使流水有了生命的外表。再者，水是一切生命首要和根本的条件。另外，大自然的植物景色让我们如此愉快，其原因就在于它们表达的是平和、静谧和满足；而动物世界却通常呈现出匮乏、不安、苦难，甚至争斗的生存状态。所以，植物世界轻而易举地使我们进入一种摆脱了自身的纯粹认知的状态。

大自然的植物，甚至那最平凡普通和毫不起眼的种类，一旦摆脱了人为的随心所欲的影响，马上就会结合在一起，呈现出图画般的美景——此情此景令人惊叹。在任何躲过文明的入侵或者还不曾遭到文明侵袭的小块地方，我们都可以看到植物的这种情形，尽管那些只是蓟属植物、荆棘和一些最寻常普通的野生花卉。但在玉米地和蔬菜园里，植物世界的美学成分却降至了最低点。

## 10

人们很早就已经认识到，为人类的目的服务的制作品，

因此也就是器具、建筑物等，要达到美的目的就必须具备与大自然的作品某种的相似。不过，如果我们认为这种相似必须是直接的，而且要体现于形式，例如，直柱应该表现出树木，或者是人的四肢的样子；盛器必须做得像贝壳、蜗牛、或者花萼的外形；到处都要呈现出植物或者动物的外形——那我们就是错的。与此种做法相反，这种相似性不可以是直接的，而只能是间接的，换句话说，这种相似性不应只在于形式，而应该在形式的特性上面；亦即在完全不相同的形式里面，其特性却可以是相同一样的。所以，建筑物和器具不应只是模仿大自然，我们应该秉承大自然的精神制作这些东西。而大自然的精神就在于：大自然的每一样事物和事物的每一部分都直接符合这些事物和部分所服务的目的——前者马上就把后者显现出来了。每当通过最短的途径和运用最简单的方法达到目的时，就会出现这种情形。这种明显的符合某一特定目的就是大自然作品的特征。当然，在大自然的作品里，意欲由内向外地发挥作用，并且，意欲完全地主宰着物质；至于人为作品，意欲则是从外面作用面达到其目的和表达出自己，并且，在这过程中，它首先得通过认识的媒介：人的直观认识、或者甚至是人对这一制作品之目的的看法、概念；然后通过制服一种陌生的，亦即本来表达着另一种意欲的物质。在人为的作品里，我们仍然可以保留上述大自然作品的特性。古老的建筑工艺就显示了这一特性，因为古老建筑的每一部分或者每一环节，都与其直接目的精确吻合，这些目的也就以此方式天真、单纯地被展现了出来。另外，古老的建筑并没有任何不

带目的的东西。这与哥特式建筑恰恰相反:后者徒有一种高深莫测的神秘外貌,而这得归功于这种建筑的许许多多漫无目的的附件和饰物,因为人们会以为这些东西另有一种不为我们所知的用途。古老建筑也与那些冒充独特的衰败建筑风格形成鲜明的对照:后者采用花式多样、并无实际需要的忸怩手法,轻佻、任性地滥用对其目的不甚了了的艺术手段。古代的花瓶与古代的建筑是同一样的情形:这些花瓶的美就在于它们以一种天真直率的方式展示了它们是什么和作为何种用途。古代的其他器具也都是这样:看着这些东西,我们甚至觉得,如果由大自然来制作这些花瓶、陶罐、灯具、桌椅、头盔、盾牌、铠甲等等,那么,它们就会是这个样子的。相比之下,让我们看看今天那些镶金镂银的恶俗瓷具,还有那些女士服饰和其他东西。人们舍弃了我刚才谈到的那种古老风格,换回那种不知羞耻的洛可可[5]时尚——这种做法充分暴露了当今人们可悲的精神思想,并在他们的额头上永远地烙上了精神空虚、贫乏的印记。这些一点都不是鸡毛蒜皮的事情,它们是当今时代精神思想的记录。现代人的文学,以及那些不知所谓的舞文弄墨者对德语造成的损害就是这方面的明证——这些人恣意妄为地糟蹋德国语言,并且免受惩罚,就像那些摧毁艺术的汪代尔人一样。

## 11

人们把艺术作品的基本思想在头脑中的形成过程,称

为“Konception”(受孕、观念、构思)是相当确切的,因为“观念”、“构思”之于艺术作品,就像受孕之于人的出生一样,是最关键的。并且,与受孕一样,它不但需要时间,而且还需要时机和情绪。因此,那泛泛的客体不断地与主体交媾,前者就好比男性的身体,后者就好比女性的身体。但这种交媾只有在某一幸运的一刻,适逢情投意合的主体,才会产生思想的胚胎;但到了那一刻,一个新颖、独到的思想就产生了,并会继续成长、发展起来。就像在男女交媾中,受孕与否更多依赖于女性而非男性一样,如果主体处于接收的情绪之中,那么,现在几乎任何进人主体认知统觉的客体都开始向这一主体发话,换句话说,都会在这主体认知统觉里形成一个生动活泼、深刻独到的思想。因此,某一微不足道的事物有时就成为了一件伟大和优美的作品的种子。例如,在看见一个锡制容器的瞬间,雅可布·伯默[6]突然豁然开朗,并随即感受到了大自然内在深处的本质。不过,一切事情最终都取决于我们自身的能力;正如没有一样食品或者药物可以给予我们生命元气,或者取代它,同样,没有那一本书籍或拼命地下苦功学习可以给予或者取代我们自身独特的精神思想。

## 12

但是,一个即兴诗人(或者即兴演奏家)也就是一个“时刻都是聪明、灵活”的人,因为他有着一整套齐全的、精心挑选的各式泛泛之作,以备不时之需。这样,他就可以根据每

次不同的情况和时机，为口味各异的需求提供快捷、即时的服务。“单腿站立而口吟诗句二百”[7]（贺拉斯语）。

如果一个人打算把文艺女神的垂青——我指的是这个人的文学天赋——当作一棵摇钱树，那在我看来就有点像一个把自己的姿色作为生财之道的姑娘。为了可鄙的利益，这两种人都把那本来应该是他们内在的自由禀赋糟蹋了。这两种禀赋因此很快就被消耗净尽，并且，在多数情况下，这两种人都会落得个可耻的结局。所以，请不要把你的文艺女神降格为卖笑女子，而应该以歌德的

> 我歌唱，就像那
> 栖息枝头的小鸟。
> 从喉咙里发出的歌声，
> 已经是丰厚的酬报。
>
> ——歌德：《歌唱者》

作为文学家的座右铭，道理在于文学家的禀赋是属于生活的假日，而不是劳作的日子。就算文学家与此同时操持另一种职业，并感觉到自己的才能受到束缚和掣肘，他的天赋才能仍然会成功地发挥出来，因为文学家不需要去掌握丰富的知识和科学，但哲学家却必须这样做。事实上，文学家的天赋反而会因此得到浓缩，这跟拥有太多闲暇和职业性地发挥这种才能会把这种天赋稀释、淡化一样。相比之下，哲学家却由于我已说过的原因，不可以在同一时间从事另一种职业，因为以哲学挣取金钱有着众所周知的巨大不利

之处。因此缘故古人把这一点视为识别诡辩派与哲学家的标志。所罗门说的这些话值得赞许："智慧加上一笔遗产就好了，这样，我们就可以享受阳光。"

我们在古代能有经典作家，能够写出历经千百年仍不失其青春光芒的作品，其大部分原因就在于在古时候，撰写著作并不是一门行业或者一桩商业买卖；惟其这样，我们才能解释清楚何以在经典作家所写出的优秀作品里面，并没有掺杂着劣质次品；这是因为他们并不像我们当代甚至最好的作家那样，当精神挥发掉了以后（根据席勒《人的尊严》），仍然把麻木、迟钝带进市场以沽上几个金钱。

## 13

音乐是真正普遍、人人能懂的语言，因此，人们在世界各处、上下数千年都无比热切、投入地运用这门语言，从不间断。一曲意味深长的旋律很快就不胫而走，传遍全球；相比之下，一段空洞无物的旋律用不了多久就会销声匿迹。这一事实表明旋律是容易被人们理解的。不过，音乐却不是一种状物写景的手段，而只是传达哀乐之情的工具，而喜怒哀乐对于意欲而言才是惟一的现实。音乐向我们的心尽情倾诉，但却不曾直接向我们的脑讲述什么东西。如果指望音乐做到后者，就像人们在所有描绘性音乐里面所指望的那样，那就是对音乐的滥用。这样的音乐因而应该被彻底摒弃。虽然海顿和贝多芬也曾误人这一迷途，但根据我的了解，莫扎特和罗西尼却从来没有这样做。这是因为传

情是一回事,状物则又是另一回事了。

另外,人们把这一普遍语言的语法规则整理得极为精细,虽然这只是在拉莫[8]为此奠定了基础以后的事情。相比之下,在破解这一语言的词汇——我指的是,根据以上所述,语法内容所传达的不容置疑和重要的含意——方面,也就是说,使理智能够把握音乐在旋律和声里面所表达的东西——哪怕只是大概地——这一工作在我着手之前,还从来没有人严肃、认真地尝试下一番功夫。这如同其他许多事情一样,充分表明了人们普遍不喜欢思考、琢磨事情;他们就是这样不知不觉地活着。人们的目的无一不是追求快活享受,并且尽量不用动脑思考。这是他们的本性所使然。所以,看着他们硬着头皮扮演哲学家的角色,那真的让人忍俊不禁,就像大家所看到的那些哲学教授,还有他们出色的作品和他们表现出来的对哲学和真理的真挚热情。

## 14

采用普遍和通俗的说法,我们可以斗胆这样说:音乐总而言之就是旋律,而这个世界,就是为这一旋律加上的歌词。但要理解这句话的含意,读者则先要弄明白我对音乐的解释。

音乐艺术与人们总是加之于这一艺术的某些具体的外在东西,例如:歌词、舞蹈、活动、游行、宗教的或者世俗的庆典等等,两者间的关系就类似于纯粹的优美建筑,也就是说,着眼于纯粹美学目的的艺术,与人们不得不兴建起来的

实用建筑物的关系:在建造这些实用建筑物时,人们必须争取把这些建造物的实用目的——这些目的与建筑艺术本身并不相干——与建筑艺术特有的目的结合起来;建筑艺术在这里是在实用目的所强加的条件下达成自己的目的。因此,我们就建造出了庙宇、宫殿、剧院、军械库等:这些建造物本身很美,同时又与这些建造物之实际用途相称,甚至通过建造物的美学特性把这些建造物的目的明白地显示出来。所以,音乐与歌词,或者其他加诸音乐本身的现实物,也是处于类似的仆从关系,虽然这并不像建筑艺术那样不可避免。音乐必须迁就、顺从歌词,尽管音乐一点都不需要歌词的帮助;事实上,如果没有歌词,音乐反而能够更加自如地活动,因为音乐不仅要让自己的每一个音符吻合歌词中字词的长度和含义,而且自始至终都必须与歌词保持某种一致。这样,音乐也就同样背负加在它身上的、相当随意的某一目的特征,音乐也就成了教堂音乐、歌剧音乐、舞蹈音乐和军乐等等。所有这些目的、用途都是与音乐自身的本质完全不相干,就像纯粹美学上的建筑艺术与人的实用目的是风马牛不相及一样的道理。音乐和建筑只能顺应人们的实用目的,让自身的目的屈从于那些与自身不相干的目的。这对于建筑艺术来说几乎总是无法避免的,但音乐却不是这样:它在协奏曲、奏鸣曲、尤其是交响乐曲里自如地发挥——这最后者是它的最佳游戏场所,在这里,音乐尽可以恣意狂欢。

另外,我们已经步入歧途的音乐,可以比之于在罗马帝国后期的君主的统治之下,走进了弯路的罗马建筑。在当

时，繁缛、过火的修饰部分遮盖，甚至破坏了建筑中简朴和关键的比例关系。同样，我们的音乐提供了许多噪音、许多乐器、许多技巧，但却不曾给予我们哪怕是点滴清晰、深刻和震撼人心的基本思想。并且，在时下那些肤浅、空洞、欠缺旋律的音乐作品里，我们再一次看到了当今时代的同一样趣味——它对模棱两可、晦涩难懂、云山雾罩，甚至空洞无物的文风还挺受用的。这一切的源头主要在于那可怜的黑格尔学说以及他那套江湖骗术。

听一听罗西尼的音乐吧！它才不用歌词说话呢！在当今的音乐创作中，人们更为注重的是和声，而不是旋律。但我却持相反的观点：我认为旋律是音乐的内核，和声与旋律的关系就犹如调味汁之于烤肉一样。

## 15

大歌剧[9]其实并不是纯粹艺术意义上的产品；它是一个近乎粗野的概念的产物：人们以为只要拼命堆砌艺术手段，在同一时间炮制出各种各样完全不同类型的印象，不遗余力地投放人力、物力以渲染效果，就可以提升观众的美感。其实，音乐作为所有艺术中之最强有力者，全凭一己之力就可以完全占据对其敏感的心灵。事实上，要恰如其分地理解和欣赏音乐中的最上乘之作，听众必须全神贯注、心无旁骛——只有这样，我们的全副精神才能投进并融化于音乐里面，完全明白它那极为真挚、亲切的语言。在欣赏一部相当复杂的歌剧音乐时，我们的眼睛在同一时间却受着

各种各样的刺激：五彩缤纷的华丽场面，奇幻无比的图景，灯光和色彩营造出来的至为强烈、鲜明的印象。除此以外，我们还得留意歌剧的故事情节。所有这些都使我们的思想处于游离、涣散的状态，精神变得麻木、晕眩。这样，我们对那圣洁、神秘和真挚的音声语言的敏感也就降至了最低点。所以，诸如此类的东西都直接与音乐的目的背道而驰。另外，我们还有芭蕾舞表演，这些表演通常都意在挑起观众好色的快感，而不是给我们带来审美的愉悦。更有甚者，由于施展这一手段的狭窄范围所致，以及由此产生的重复单调的表演，这种表演很快就变得相当烦闷、冗长，并因此消磨了我们的耐性。尤其当那同样二流的舞曲不断反复演奏——这经常持续十五分钟之久——我们的音乐感觉被折腾至疲惫、迟钝的地步。它也再没有能力感受接下来更加严肃和更高一级的音乐印象了。

如果把纯粹的音乐语言与词语互相配合起来，或者甚至加入和配上一些直观展示出来的情节动作，以便让我们那不喜完全空闲的直观和思考智力能够有一些轻松的、与欣赏音乐相关的事情可做；这样，我们的注意力就更能紧随着音乐；与此同时，结合那普遍的、不具图像的心声语言的表达，配上某些直观的图像，就好比为讲解某一泛泛的概念而画出的示意图或者举出的例子——这种做法虽然不会由能够纯粹欣赏音乐的人提出来，况且，纯粹的音乐是自足的，并不需要任何其他协助，但这种处理还是可以说得过去的。诸如此类也的确加深了音乐的印象。不过对这些的运用都应该控制在尽可能简单的范围之内。否则，它们所产

生的作用就有违音乐的主要目的。

在歌剧里，声乐和器乐的多声部大杂烩当然发挥出音乐的效果，可是就音乐的效果而言，从区区的四重奏一直到那百件乐器齐备的大乐队，却完全不是随着增加音乐手段就相应得到加强。这是因为和音不能同时超过三个调子——只有在一种情况下可以有四个调子，而我们在同一时间也无法把握比这更多的音调，尽管这三个或四个音调是由各自不同的八度音声部在同一时间演奏出来。由此可以解释为何一部优美的、只用四声部演奏的音乐有时候会比整部气派壮观的严肃歌剧更深地打动我们，因为歌剧的精华已经包含在这四重奏里面了；这就好比一幅素描有时候比一幅油画更能产生出效果。不过，削弱四重奏效果的主要原因是它欠缺和音的幅度，也就是说，从低音到上面三个声部中的最低音之间的二个或者三个八度音距离，而这可是在管弦乐队的低音提琴的掌握之中。正因此，如果一个能弹奏达到听觉极限的最低一级低音的管风琴，持续不断地弹奏出基本低音，就像在德累斯顿的天主教堂所弹奏的那种基本低音，那管弦乐队的效果就会令人难以置信地得到加强。只有这样才能使和音产生其全部效果。总而言之，简朴——它习惯于与真理密切相连——是一切艺术、一切美、一切思想性描述都必须谨守的不二法门。至少，偏离这一法则总是危险的。

严格来说，我们可以把歌剧称为为欠缺音乐感之辈而设的欠缺音乐感的发明。在歌剧里面，音乐首先得借助某样与音乐本身并不相干的中介物蒙混进来。或许，它为一

个繁冗拖沓、索然寡味的爱情故事及其清水汤一般的诗文伴奏，因为歌剧唱词不可以忍受凝练、浓缩和充满精神思想的诗句——不然，歌剧的乐曲就无法跟上这歌词了。不过，试图把音乐完全变成低劣诗歌的奴隶是偏离大道的歧途，格鲁克[10]在这方面可谓泥足深陷。因此，格鲁克的歌剧音乐除了序曲以外，缺少了歌词就变得一无是处。我们确实可以说歌剧毁坏了音乐，这不仅因为音乐卑躬屈膝地迎合那乏味无聊和天方夜谭般的故事情节，以及其中出现的那些全无规则可言的事件；不仅因为我们的头脑被布景和服饰所展现出来的幼稚、粗俗的华丽扰乱和转移了精神，还有男舞蹈演员卖弄的舞蹈招数、女舞蹈演员穿着的短裙，不，不仅是因为这些，而是因为甚至歌唱本身，也经常性地扰乱了和谐，那就是每当演员的歌唱——从音乐上考虑人声也是一种乐器——不是与歌剧中其他声部互相合作，而是试图完全地压倒一切。当然，如果这是女高音，或者男高音，这是没有任何问题的，因为既然唱的是高音，旋律也就是基本上并且自然而然地归于这一高音。但在男低音和次中音咏叹调里，主旋律在大多数情况下都是交由高音调乐器完成；这时候，歌唱就凸现了自己，就像一个莽撞、插话的小孩子，但这歌唱本身却只是和音而已，主旋律应该盖过它的声音才是。或者，伴乐被移至对位的高八度——这完全违背音乐的本质——以便把旋律交给高音或者低音，可是，我们的耳朵又总是追随着最高的音声，亦即伴乐。我的确认为：有乐队伴奏的独唱咏叹调只适合女低音(Alto)或者女高音(Soprano)，而男声也就只适宜与女低音或女高音的二重

唱，或者在多声部的剧里派上用场，除非男声在没有伴奏，或者只有低音伴奏的情况下演唱。演唱旋律是最高的声音和乐器的天然特权，并且应该继续是这样。因此，在一部歌剧里，当勉为其难和娇饰的男中音或者男低音咏叹调结束以后，轮到女高音咏叹调出场时，我们马上感到了满足，并且觉得这才符合大自然和艺术。莫扎特和罗西尼这样的大师知道如何减轻，甚至克服这一弊端，并不等于说这一弊端就不存在了。

弥撒里面的歌唱给我们带来比歌剧音乐更为纯净的音乐享受。歌词在大多数情况下听不大清楚，要么就是哈利路亚、光荣、怜悯、阿门等的不断重复，这把弥撒歌唱变成了一种单纯的（不带歌词的）视唱练习了——在这里，音乐只是保留着一种泛泛的基督教特征；它自由地发挥，而不像歌剧演唱那样在自己狭窄的地盘也饱受了各种各样的损害。在弥撒歌唱里，音乐没有受到那么多的制约，它也就得以发挥出自己的全部力量。在这里，情形有别于新教的道德气氛，它用不着总是匍匐地上，始终背负着新教教会音乐所特有的令人消沉、沮丧的清教或者卫理公会教派特性；相反，它就像六翼天使那样张开巨大的翅膀自由飞升。弥撒乐和交响乐才惟一给予我们纯净、不含杂质的音乐享受，而歌剧音乐却遭受浅薄的戏剧及其劣质诗文的折磨，尽量忍气吞声，将就着这一强加给它的陌生累赘。伟大的罗西尼有时候在处理歌词时表现出来的不屑一顾的态度，虽然并不完全值得称道，但这起码是真正出于音乐上的考虑。总的来说，既然大歌剧经过长达三个小时的演出，已经使我们对音

乐的感觉变得迟钝;而那通常都是乏味的情节又以慢如蜗牛的步子,不停地考验着我们的耐性,那么,这种大歌剧从本质上而言就是冗长、令人厌倦的。而这种缺陷只能经由个别异常出色的演出才可以克服。所以,在这一类大歌剧里面,也只有大师级的作品才值得欣赏,其他的平庸之作则尽可弃如敝屣。人们应该尝试使歌剧浓缩、紧凑一些,如可能的话,把它们限制在一幕和一个小时之内。我在罗马的时候,罗马的瓦尔歌剧院的有关人等就充分意识到这一问题。但他们却想出了这么一个拙劣的解决办法:把一部歌剧和一部喜剧的每一幕交替着上演。一部歌剧的最长演出时间不应该超过两小时,而话剧的最长时间则可以是两个小时,因为观赏话剧所需要的注意力和思想活动可以坚持更长的时间——它远没有没完没了的音乐那么累人。到了歌剧的最后一幕,那音乐简直就是折磨神经了。所以,歌剧的最后一幕对于听众来说通常都成了一种刑罚,而这种刑罚对于歌唱员和乐队人员来说,则更加厉害了。因此,我们甚至会以为这么多的一大群人聚在一起,目的就是折磨自己。他们以毅力和耐性一直坚持到了最后结尾。其实,众人在私下里早就对这结尾翘首以待了——当然,那些中途退场者是例外。

歌剧的序曲应该告诉我们歌剧里面音乐的特征和剧情的脉络,以便让我们对欣赏歌剧有所准备。这可不宜做得太过直露,而应该采用像梦境预兆将来事件那样的含蓄方式。

所谓的"轻歌舞杂耍剧"(Vaudeville)就好像是一个人

穿着从旧货市场买回的乱七八糟的衣服炫耀自己：那些衣服都是别人穿过的，并且，也是为别人量体而做，只适合别人。更有甚者，这些不同的衣服并不配对。这就类似杂烩剧中丑角所穿的衣服，全由从体面人家穿过的衣服剪下来的不同碎块拼凑而成。这种真正的音乐怪胎应由警察禁止演出。

## 16

这一点值得我们注意：在音乐里，作曲比演奏更加重要；但在戏剧里，则是恰好相反的情形。因此，一部很不错的乐曲，虽然只是经由一般水平的演奏，但如果能做到纯粹、无误，那与一部糟糕的乐曲，但却得到了更为出色的演奏相比，前者带给我们更多的愉悦。而一出糟糕的戏剧，如果交由优秀的演员表演，那与由纯粹业余的演员出演至为优秀的剧本相比，前者更能产生出效果。

演员的任务就是表现出人性的各个不同侧面——它们存在于上千个极为不同的性格当中，演员必须在*自己*既定的、永远不可磨灭的人性这一共同的基础上完成这一任务。为此原因，演员本人必须是一个有才能的、全面的人性标本；他尤其不可以是带有人性缺陷、或者是人性萎缩的人——这样的人，照哈姆莱特的话来说，不像是大自然创造出来的作品，而只是出自“大自然的帮工”之手。不过，一个演员所扮演的角色越接近这个演员的自身个性，那他就越能出色地刻画这一角色。在众多角色当中，他扮演得最好

的就是与他自己的个性相吻合的那一角色。所以,甚至最蹩脚的演员也有某一个他能表演得入木三分的角色,因为在那时候,他就犹如在众多面具当中的一副活生生的面孔。

要成为一个好的演员,他必须①具有把自己的内在形之于外在的天赋才能;②拥有足够的想象力,生动地想象出虚拟的场景和事件,以便把自己的内在本性刺激、召唤出来;③具备足够的理解力、经验和修养,以恰当理解人的性格和人与人之间的关联。

## 17

"人与命运的搏斗"就是悲剧的普遍主题——这是50年来我们那些好发空洞、单调、不知所云、甜腻得让人恶心的言论的当代美学家异口同声说出的看法。这种说法的前提假设就是:人的意愿(意欲)是自由的——所有无知者都抱有这一奇想;除此之外,我们还有一种绝对命令——不管命运如何阻挠,我们都必须达到这一绝对命令的道德目的,或者执行其指令。上述的那些先生们从这种说法获取鼓舞和喜悦。不过,那个所谓悲剧的主题却是一个可笑的看法,因为我们与之搏斗的对手根本就是隐身的、戴着雾一般头罩的侠客;因此,我们发出的每一击都落入虚空;机关算尽要躲开这一对手,但却偏偏一头扎进他的怀里,就像拉乌斯[11]和俄狄浦斯王所遭遇的情形一样。再者,命运是全能的,与之搏斗因而简直就是可笑至极的大胆妄为。所以,拜

伦的这一说法是完全正确的：

我们与命运拼争，
就像玉米束子反抗镰刀。

——《唐璜》

莎士比亚对此也有这样的看法：

命运，显示您的威力吧：
我们并不是自己的主宰，
命中注定的就必然发生，
那就让它发生吧！

——《第十二夜》第一幕结尾

古人把命运视为某种藏于总体事物当中的必然性。这种必然性既不理会我们的意愿、请求，也不会考虑我们的罪孽或者功德；它指引着人类的事务，并且，通过一种秘密的关联，把那些从表面上看彼此没有关联的事情，根据命运的需要各自牵引到了一起。这样，这些事情乍一眼看上去偶然地走到了一块，但在更高一层的意义上说，这全是某种必然性所致。也正因此，通过神谕、占卜、睡梦等方式预知将要发生的事情也就是可能的了。

由上帝决定的命运则已经是把命运基督化了，也就是把命运变成上帝为这世界争取最大好处的旨意。

## 18

我认为，悲剧里面的合唱，其美学目的首先就在于：被暴风骤雨般的激情所震撼的剧中角色，在他们表达出对事情的看法的同时，也让观众听到一番旁观者冷静的见解；其次，那由剧情逐步、具体地展示出来的剧中的基本道德教训，也可以让合唱能在同一时间以一种抽象的、因而也就是简短的方式表达出来。合唱队以这一方式发挥的作用就跟音乐中的低音一样：在后者持续伴奏下，我们也就得以听闻那演奏中的每一单个和音中的基本音声。

## 19

正如地球泥石层的化石模型向我们展示了遥远太古时代生物的形体——这种化石模型历经无数的千百万年，仍旧保留着那些昙花一现的生物的痕迹；同样，在古代的喜剧里，古人给我们留下了反映他们欢快生活和活动的忠实和永久的记录。这些记录是那样的清晰、精确，就好像古人的目的就是要为一种高贵、美好的生活立此存照，以传给绵延的后世——匆匆即逝的生活本质实在是让他们扼腕叹息。现在，假如我们重新给留下来的这些躯壳、骨架注入血肉，把柏拉图斯[12]和泰伦提乌斯[13]的剧作搬上舞台，那么，逝去已久的活泼生活又将鲜活地呈现在我们的眼前，就像古代留下的镶嵌地砖一样，经水冲洗以后，就会重现其本来的

色彩。

## 20

发自和刻画了德国民族的真实本质和精神的惟一货真价实的喜剧，除了《米娜·冯·巴恩海姆》以外，就是伊夫兰[14]的剧作。这些戏剧作品的优点，如同这些戏剧所忠实表现的民族的优点一样，更多的是在道德，而不是思想智力的层面；但我们可以说，法国和英国的喜剧则刚好是与此相反的情形。德国人的独创性是那样的绝无仅有，一旦他们确实表现出了独创性，那我们就不该像席勒和施莱格尔[15]那样，用每行四个重音的双行押韵的诗律干涉、指责他们的创作。席勒和施莱格尔对待伊夫兰是有失公正的，甚至在对待考茨布[16]的问题上，他们也做得过分了。同样，人们现在对待罗巴克[17]的态度也是不公平的；但对那些蹩脚的粗制滥造者炮制出来的闹剧，人们却给予了赞许。

## 21

总的来说，戏剧——作为反映人类生存的一面最完美的镜子——根据其对人类生存的认识，因而在其目的、意图方面，可被分为三个等级。在第一级，同时也是最常见的一级，戏剧只停留在纯粹有趣的层面；剧中人物在追逐与我们相似的目标的过程中，唤起了我们的同情。情节通过剧中人耍弄的诡计、他们的性格和各种各样的机缘巧合而铺展

开来;插科打诨和妙语警句则是这一类戏剧的调料。第二等级的戏剧变得令人感伤了;它们刺激起我们对主人公,同时也是对我们自己的同情和怜悯。剧情变得哀伤、感人;但到结尾时,它们会让观众回复平静、得到满足。最高一级和难度最大的戏剧则旨在营造出一种*悲剧*意味:生存中深重的苦痛和磨难展现在我们的眼前;所有人为的努力、奋斗都会化为虚无——这就是我们最终得出的结论。我们被深深地震动了;我们的内心受到了鼓舞,求生意欲转过头来拒绝了生命——这是悲剧中回荡的一种直接的或者背景的和音。

当然,我并没有把那些带政治倾向的戏剧考虑在内。它们给媚人的大众暗送秋波,迎合他们心血来潮的趣味。这些是我们当代文人喜爱的批量产品。类似这些剧本很快——通常就在第二年——就会被扔到一边,就像那些已经过了时的日历一样。不过,这一点可不会让我们的那些写作匠烦心,因为在他们对文艺女神的呼喊里就包含了这一恳求:"今天就赐予我们每天的口粮吧!"

## 22

人们说所有的开局都是困难的;但在戏剧艺术里,与此相反的说法才是真的:所有的结局都是困难的。这一点可以通过数不胜数的戏剧作品得到证明:这些剧的前半部还是相当不错的,在这之后,戏剧的发展就变得模糊不清、淤塞不畅、摇摆不定,特别是到了声名狼藉的第四幕;到最后,

不是搞出一个牵强附会、让人难以满意的结局，就是故事的结局是观众老早就预计到了；或者，干脆就像《爱弥尼亚·加洛蒂》一剧那样，来一个倒人胃口的结尾，让观众们扫兴而回。构思结尾如此困难，其中一个原因就在于把事情弄混乱总会比把事情理出头绪容易得多。同时，也有这方面的原因：戏剧在开始的时候，我们交给作者的是一张白纸，让他自由发挥；到了结尾时，我们却有了具体的要求：剧情因而要么皆大欢喜地结束，要么就悲惨凄凉地收场。人事的发展却不会这样随意走向某一确定的方向。好的结局必须是自然而然和理所当然，来不得半点牵强附会；并且，如何收尾也不能为观众预先察觉。史诗和爱情传奇也同样应该如此。只是由于戏剧的紧凑特性，结局的问题才显得特别突出，因为创作结局的难度加大了。

卢克莱修的"无中只能生无"同样适用于优美艺术。优秀画家在创作历史图画时，会把现实中的人作为模特，绘画中的头像也取自生活中的真实面孔。画家根据这些原型的美和特征使之理念化。我相信优秀的小说家也是这样做的：他们所认识的真实人物成了他们小说中虚构人物的原型，然后，作家根据自己的意图把这些原型化为理念和补充完整。

小说家的任务不是叙述惊天动地的大事件，而是把微不足道的事情处理得引人入胜。

一部小说如果刻画的内心生活越多，表现的外在生活越少，那这部小说的本质也就越加高贵。这种比例作为识别小说等级的典型标志，适用于各个级别的小说，从《特里斯坦·桑迪》[18]一直到粗糙无比、满是奇情、动作的骑士故

事和大盗传奇。《特里斯坦·桑迪》的确几乎没有情节,《新爱洛依丝》[19]、《威廉·迈斯特》[20]里面的外在事件也是寥寥可数。甚至《堂吉诃德》叙述的行动事件也相对不多,并且,那些都是毫不起眼和倾向于滑稽意味的事情。这四部小说都是它们的类别中的佼佼者。我们再看看约翰·保罗的奇妙小说吧:在那么一点点外在生活的基础上,所展现的内心生活却是那么丰富。甚至在华尔特·司各脱的小说里面,内心生活也是明显压倒了外在生活,后者的出现也总是为着带动前者的目的。但在低档小说里面,描述外在事件就是为了这些事件的缘故。艺术就在于以尽量少的外在事件,引起剧烈的内心活动,因为内在的东西才是我们真正的兴趣之所在。

## 23

我坦率承认:《神曲》所享有的盛名在我看来是夸大了,原因肯定主要在于《神曲》里面的过分荒谬的基本思想;其结果就是到了《地狱篇》,基督教神话最让人反感的一面就马上刺眼地展现在我们的眼前。作品风格和隐喻的晦涩难懂也是原因之一:

> 傻瓜最喜欢也最赞叹
> 别人用花哨的语言和刁钻、古怪的字眼
> 向他们讲述的东西。
>
> ——卢克莱修

尽管如此,《神曲》中简洁并几近精炼的风格,表达的力度,更重要的是,但丁那无与伦比的想象力——这些都确实让人叹为观止。正因为这样,但丁就让他所描绘的那些不可能的事情带上了某种具体可见的真实性,也就是类似于睡梦的真实性:这是因为但丁不可能经历过那些事情,所以,看起来他肯定是在梦里面见到了这些东西,以致能够以如此清楚、精确和生动的笔墨把具体所见描绘下来。否则,我们如何解释:在第十一节的末尾,维吉尔描述了破晓时分、星星下沉的情景,但他忘记了自己正在地底下的地狱里面;而只有到了这主要部分的结尾处,他才"从里面出来,重又见到了星辰"(《地狱篇》,34,最后一行)? 在第二十节的结尾处,我们再一次看到同样的错误。难道我们可以认为维吉尔揣着怀表,所以,他知道此时此刻在天上发生的事情吗? 在我看来,这由记性所致的笔误,其糟糕程度比起塞万提斯那闻名的关于桑丘·潘莎的驴子的笔误有过之而无不及。

但丁这一作品的题目[21]相当准确、独特,并且毫无疑问是带有讽刺意味的。喜剧,是吗! 对于这样的上帝来说,这一世界的确就是一出喜剧:在最后一幕,这个上帝永无厌足的报复欲望和匠心独运的残忍折磨,使他从那些生命忍受没完没了、漫无目的的痛苦的情景中得到幸灾乐祸的快感。这些生命是上帝自己在百无聊赖当中,漫不经心地创造出来的;他们只是因为自身发展不合上帝的旨意,并且,在其短暂的一生中做出了和相信了一些不讨上帝欢心的东

西。此外,与上帝那些闻所未闻的残忍相比,所有在《地狱篇》里受到如此惩罚的罪行都变得不值一提。的确,上帝本人比起我们在《地狱篇》里所碰到的所有魔鬼还要凶恶得多,这是因为这些魔鬼的确只是秉承上帝的旨意、依仗他的权威行事。所以,宙斯不会对被笼统视为与上帝一体感激不尽,在诗中几处地方却奇怪地出现了这样的情形(例如十四节70行;一三一一节92行)。事实上,在《炼狱篇》里,这样的描写简直就是到了可笑的地步(六节118行"高贵的朱庇特,他为了我们在地球上被钉上了十字架")。宙斯对此到底会有何话说?"哎呀,惨呀!"维吉尔、但丁和服从上帝命令的每一位所表现出来的奴性的卑躬屈膝,以及接领上帝的圣旨时那种战战兢兢和毕恭毕敬着实让人感到恶心。在但丁引以为自豪的一个例子里,他在诗中的本人就把这种奴性心理发挥到了极致(三十三节,109—150行),甚至荣誉、良心都已丧失净尽了。也就是说,一旦荣誉、良心与上帝的残忍旨意有所抵触,那它们就不再起任何的作用。为了得到一份口供、证词,他郑重、严肃地向被施以精心设计、惨不忍睹的酷刑的受苦者许下诺言:给他一小滴的止痛水以缓解其痛苦。当受刑人履行了被强加于自己的条件以后,但丁却丝毫不顾及荣誉、良心,赤裸裸和不知羞耻地违犯自己的承诺以"赞颂上帝的荣耀"。这是因为但丁认为缓解上帝施加的痛苦——哪怕是那么一点点——都是绝对不允许的;虽然这种缓解在此只不过是揩去一滴冷凝了的泪水,而上帝也不曾明确禁止他这样做。因此,无论在此之前的一刻他如何信誓旦旦地做出承诺,他都不会履行的了。

在天上,这些行为可能是家常便饭、值得称道——这我不知道;但在人世间,谁要是做出了这样的行为,那他就是一个无赖、恶棍。顺便说上一句,由此例子可以清楚看出,道德如果除了上帝的意志以外,没有任何别的基础,那该是多么糟糕和尴尬的事情:因为好的可以变成坏的,坏的可以变为好的,速度之快就像电磁铁的两极弄颠倒了一样。但丁的整部《地狱篇》其实就是对残忍的礼赞;在倒数第二节,寡廉鲜耻和丧失良心也以上面提过的方式被大加颂扬。

我会大胆无畏地说出
通行天下的真理。

——歌德

另外,对于被创造者而言,这一切都是神圣的悲剧,并且是永无尽头。虽然这部作品的序曲在个别之处让人感到有趣和愉快,但与没完没了的悲惨部分相比,这些地方却是少得可怜。我们会不由自主地认为:但丁其实在内心深处对于这一整洁的世界秩序抱着讽刺、挖苦的态度,否则,津津有味地描画那些令人反胃的荒谬之处和持续不断的行刑场面,如果没有一种古怪的趣味是不行的。

对于我来说,我所钟爱的彼特拉克[22]始终居于所有意大利诗人之首。在感情的真挚和深度,及其直截了当的表达方面——这些都深获我心——在这世上无人能出其右。因此,我对他的十四行诗、凯旋诗、押韵歌谣的喜爱,远甚于阿里奥斯图[23]的离奇的胡闹作品,和但丁的那些描画令人

毛骨悚然的丑陋面孔的诗作。彼特拉克直接发自内心的、行云流水般的语言,其诉说方式也完全有别于但丁过分讲究、甚至是矫揉造作的贫乏语汇。彼特拉克一直是我心仪的诗人,并将永远是这样。我们这个至为出色、卓绝的"当代今天"[24]竟敢以贬损的口吻谈论彼特拉克,只不过是更加证实了我对彼特拉克的判断而已。作为一条多余的证明,我们可以比较一下,打个比方说,穿着便装的但丁和彼特拉克——我是说,把他们写的散文放到一块比较一下:彼特拉克优美的、饱含思想和真理的《论孤独的生活》、《承受好运、厄运的方法》等,以及他的书信,和但丁那些干巴乏味、繁复冗长的谈论经院哲学的文字。最后,塔索[25]据我看来并不配占据紧随三位伟大的意大利诗人之后的第四位置。但愿我们这些后代人是公正的吧,虽然作为同时代人我们是不可以做到这一点的。

## 24

在荷马的作品里,形容事物的都是一些与这些事物完全和绝对贴切的属性词,而不是与当时正在发生的事情相关或者相类似的词语。例如,大地永远被称作生命的滋养者,天空是宽广的,大海则是葡萄酒一样的昏暗。这就是荷马的作品绝无仅有地表现出来的客观性。荷马就像大自然一样,他并没有以人为的事件、人的情绪触动影响他所看到的东西。不管他的人物是高兴抑或悲恸,大自然都不为所动地继续她的前进步伐。相比之下,当主观的人悲哀时,整

个大自然在他们的眼里都变得阴暗和忧郁，等等。荷马却不是这样。

在我们这个时代的诗人里面，歌德是最客观的，而拜伦则是最主观的。拜伦总是叙述着自己，甚至在写作最客观的一类诗歌时，例如诗剧和史诗，情况仍然如此。

歌德与约翰·保罗之比，就犹如正极之于负极一样。

## 25

在威尼斯的艺术学院里，在画在亚麻布上的湿壁画之间有这样一幅图画：神灵们端坐在云端里的金桌、金椅上；在下面则是被羞辱了一番的客人——他们被投进了黑夜的深处。歌德首次到意大利并写作《伊菲格尼亚》时，肯定看到过这幅图画。

## 26

阿普莱伊斯[26]所写的一个故事讲述一个寡妇觉得看见了那在狩猎中被人谋杀了的丈夫。这故事与《哈姆莱特》的故事完全相似。

在此，我想把我对莎翁这一巨作一处地方的猜想写下来。当然，这一猜想相当大胆，但我还是写下来供识者评判。在“生存还是毁灭”的著名独白里，有这么一句话“When we have shuffled off this mortal coil”[27]——一直被人视为模糊，甚至不可解，并且又从未得到过真正透彻的解

释。原文的动词短语会不会是“shuttled off”（梭织）呢？“shuttle”作为动词已经不再使用了，但“shuttle”则是织布用的梭子。因此，句子的意思就可能是“当我们飞速梭织完这一可朽的线卷”，小小的笔误是不难发生的。

27

说起历史，我总是想到了与它相对立的诗歌。历史学之于时间就等于地理学之于空间。地理学与历史学一样，都算不上是本来意义上的科学，因为两者的课题都不是普遍的真理，而只是个别的事物。关于这一点，我建议大家阅读《作为意欲和表象的世界》第二卷第三十八章《论历史》。历史一直是这一种人的喜爱科目：他们想知道点事情，但却不肯付出学习一门真正的科学所要求的脑力劳动。时至今日，历史比起以往都更加流行了：每年出笼的数不胜数的历史题材书籍可以为此作证。谁要是像我那样，在所有的历史中都不由自主地看到了同一样的东西，正如在万花筒的每次转动时，我们都看到换了个花样的同样东西一样，那他是不会参与到这种狂热兴趣之中的，虽然我并不反对人们的这种热情。惟一可笑和荒唐的事情就是许多人想把历史变成哲学的一部分，甚至把它弄成是哲学本身；他们误以为历史能够取代哲学。在各个时代，大众对历史都情有独钟。要解释这其中的原因，我们可以观察一下人们惯常的社交谈话。这种交谈一般来说都不外乎是某一个人讲述某样事情，而另一个人则叙述这同一样事情的另一个说法。在这

种情况下，每个人就都可以获得别人的注意。这类社交谈话跟历史研究是一个样子，人们的头脑只是关注着个别的事情。正如在科学探索中那样，在高贵的交谈中，人们的思想会提升至普遍事物的原理。不过，这并不就此剥夺了历史的价值。人类生命是那样的短暂和仓促，它分散于无数百万个个体生命之中。后者大批成群地一头扎进被称作“遗忘”的巨兽那永远张开着、等待着它们的大嘴洞里。这样，把那些即将被吞没的东西的一鳞半爪抢救出来，留下对最重要和最有趣的事物、主要事件和人物等的纪念，使它们不至于遭到全盘毁灭——是一件值得称道的事情。

在另一方面，我们也可以把历史学视为动物学的延续，只不过对于全体动物来说，我们考虑它们的种属就足够了；至于人类，由于人具有个体的性格，所以，我们也就有必要了解单个的人以及个别事件，后者是引出前者的条件。历史本质上的缺陷也就马上由此显现出来了，因为单个的人和事是数不胜数、永无尽头的。在研究了历史的这些单个的人和事以后，我们就会知道：我们需要了解的总量并不会因为我们已经知道了的而有所减少。至于其他严格意义上的科学，我们有可能完整地掌握其中的一门。当我们面对中国和印度的历史，看着那些浩如烟海的典籍资料，我们就会知道这根本就是一条错误的路子，那些孜孜不倦的求知者不得不认识到：我们只能从单个里面看到众多，在个别情况中得出规律，通过对人性的了解，辨认出各民族的活动，而不是永无休止地罗列事实。

历史从头至尾除了讲述战争以外，别无其他。而战争

也是最古老和最现代的雕塑作品的主题。所有战争的根源不外乎就是偷窃的欲望而已。伏尔泰说得很对："所有的战争不过就是偷窃而已。"因此，一旦一个国家感觉有了多余的力量，就扑向它的邻国，奴役其他民族；这样，它就可以不用自食其力，而是把他人的劳动成果据为己有，不管这些成果是现成的，抑或将来才会产生。这为世界历史和英雄业绩提供了素材。尤其是在法语辞典里，艺术和文学的名声应被收在"gloire"[28]的词条下面，而在"gloire militaire"[29]一词下面，应该写上"voyez butin"[30]才对。

但是，当印度人和埃及人，这两个宗教意识很浓的民族有了多余的力量，似乎通常都没把这些用在掠夺性的战争或英雄业绩上面，而是用于建造能够抵御千百年时光侵蚀的建筑物——它们使后人保有对他们肃然起敬的怀念。

历史除了上述的根本缺陷以外，不可回避的还有这样一个事实：历史女神克利奥全身上下都感染了谎言、假话，情形就像一个长满了梅毒的街边妓女。确实，当代的历史考证在尽力医治历史的这一疾患，但以它局部的医治也只能抑制个别的症状；再者，许多混杂其中的江湖郎中只会加重病情而已。所有的历史大致上都是这样的情况——当然，除了《圣经》中记载的历史以外。我相信历史上记载的事件和人物与真实的事件和人物的相似程度，就跟书籍首页的作者画像与作者真人的相似程度差不多，也就是说，这些画像只在大致轮廓方面与作者的模样相符，所以，它们与作者本人有约略几分相似；这些画像都经常由于某一特征的出错而全然歪曲了真人的形象。有时候，画像与真人没

有丝毫的相似之处。

报纸是历史的秒针，但这一秒针通常不仅由更次一级质量的金属做成，而且它也是甚少正确的。报纸上所谓的头版文章就是由时事串成的戏剧里面的合唱。各式夸大其词是报纸报道的本质，正如夸张也是戏剧的本质一样，因为报纸必须炒作每一事件，尽量地小题大做。因此，由于职业的缘故，报纸写手都是危言耸听的高手；这是他们增加吸引力的手段。正因为这样，他们就像那些一有风吹草动就狂吠一番的小狗。所以，我们必须控制自己，不要太过留意它们的大呼小叫，以免影响我们自己的消化。并且，我们应该清楚：报纸通常都只是一副放大镜而已，甚至在最好的情形下也是如此，因为那通常只是映在墙上的手影游戏而已。

在欧洲，我们有一种奇特的伴随着历史岁月演变的显示器：它以直观显示的方式，让我们第一眼就可辨认出每个不同的年代；它处于衣服裁缝的控制之下（例如，1856 年在法兰克福展出了一幅据称是莫扎特青年时代的肖像画。我一眼就看出这幅画不是真作，因为莫扎特所穿的衣服属于比他们那时候早 20 年的年代）。只是到了现在这个年代，这种历史显示器才失去了作用，因为我们的时代甚至没有足够的创意发明一件属于自己时代的衣服款式。这个时代更像是一个化装舞会：每个人身上穿着的都是很早以前人们就弃置一边的衣服；他们好像是弄错了生活年代的人。而在这之前的年代，人们还起码有足够的头脑发明了燕尾服呢。

仔细考察一番，我们就可以知道事情是这样的：正如每

个人都有一副面相——据此我们可以暂且判断这个人的为人——同样，每个时代也有其毫不逊色的外貌特征；这是因为每个特定时代的精神就像一股强劲的东风吹遍万物。我们在人们的所做、所想，或者所写里面，在音乐、绘画和某种风行的艺术中都可找到这种时代精神的痕迹。它把自己的印记打在每样事物的上面。例如，我们会有只见词语但难觅深意的年代，也有只有音乐没有旋律、只有形状没有目的的时期。修道院筑起的厚墙充其量顶住了这股东风的吹袭，如果这东风没有把这些厚墙推倒的话。所以，一个时代的精神也一样形之于外；而这一时代的建筑风格和式样则永远是这种时代精神的基本低音。各种饰物、家具、器皿、用具等，甚至人们穿的衣服，理的发型和修剪胡子的方式无一不受到时代精神的影响。[31] 正如我已经说过的，由于人们在所有这些方面缺乏创意，当今时代被打上了欠缺个性的印记。不过，最可悲哀的事情却是它竟然选中粗野、愚蠢、无知的中世纪作为它模仿的范本；法国法兰西斯一世时期，甚至路易十四时期也偶尔成为了被模仿的对象。当今时代的外在一面——它保留在图画和建筑物中——到了将来某一天会给后代人留下什么样的印象啊！那些见钱眼开、以取悦大众为宗旨的人把这一时代画龙点睛地称为铿锵悦耳的“当代今天”；就好像连绵的过去全为了当今的到来而铺桥搭路、精心准备，现在终于大功告成了一样。

这个时代普遍欠缺审美趣味，这一点也反映在人们为纪念伟人而竖立的纪念塑像上面。这些雕塑人物都是身穿现代人的衣服。塑像纪念的是理念中、而非现实里的个人，

人们心目中一个如此这般的英雄，一个具备了这样或者那样素质的人，一个创作了这些著作或者做出了这些事迹的人物；而不是纪念一个曾经在这世上颠沛流离，背负着与我们的本性密切相关的缺点、弱点的凡夫俗子。正如后面这些东西不值得称道一样，我们也不应炫耀他所穿过的上衣、裤子。作为一个理念性的人物，他应该显现出人的形态，以古人的方式着装，亦即半裸着身体。只有这样的处理才符合雕塑的原则，因为雕塑依靠纯粹形式，所以，它要求完整，没有弯曲、变形的形体。

既然说起塑像的话题，那我就想一并指出：把塑像放置十到二十英尺高的基座上面，是明显缺乏美感，甚至是荒谬的做法，因为这样，人们无法清楚地看到这一塑像，尤其是这种塑像一般都由青铜做成而呈深黑色。如果从远处观赏，我们无法看清这一塑像；如果太过靠近这一塑像的话，那它又高高在上，蓝天也就成了它的背景，并且刺人眼睛。在意大利的城市，特别是在佛罗伦萨和罗马，我们在广场和街道都可见到大量的塑像。那些塑像的底座都比较低，这样，人们就可以清楚地观赏它们。甚至罗马蒙地·卡瓦罗的巨型塑像的底座也是很低的。因此在这方面都可以看到意大利人表现出来的良好审美趣味。而德国人则喜爱一个刻有浮雕的高高的糕点甜食架子去表现英雄人物的形象。

## 28

在讨论美学的一章的结尾处，我想谈一下在波阿色莱

藏画(在慕尼黑)中老莱茵河低地画派的作品。

要欣赏一件真正的艺术品,我们并不真的需要先来一番艺术史的介绍;但对于我们在此谈论的画作,情况可就不一样了。我们起码只有在看过范·艾克[32]之前的油画以后,才可以正确评估范·艾克的作品价值。也就是说,在范·艾克之前,油画的风格和趣味来自拜占庭,所以,采用金的底色和胶画颜料;画中的人物僵直而生硬,既没有生气,也没有动感,并且,头上都圈着带有圣者名字的一大神圣光环。范·艾克是一个真正的天才;他回归自然,在油画中增添了背景,赋予画中人物以生动的姿势、动作和构图。人物的脸上流露出真实的表情,服饰的皱褶也得到了精确的描画。另外,范·艾克引入了透视技法,在运用技法方面大致上达到了至为完美的程度。他的部分后继者,例如舒利尔和亨林(或者梅姆灵),承继了他的衣钵;其他的则重拾以前的荒谬处理手法,甚至他本人也不得不顺应教会的意见而保留一部分这样的表现法。例如,他仍然得画上光环和巨大的光线;我们看到他已尽其所能摒弃了不少陋习。范·艾克总是与他时代的精神作斗争,舒利尔和亨林也是一样。因此,对他们的评判要结合考虑到他们的时代。他们画作的题材通常都是空洞乏味、荒谬愚蠢的,并且无一例外都是陈腐、老套、跟宗教有关的事情,例如,"三个国王"、"垂死的玛丽"、"圣克利斯朵夫"、"描画童贞女玛丽的圣卢克"等——这些都应归咎于他们的时代。同样,他们所画的人物很少有一种自由的、纯粹的人的外表和态度;他们一般都做着教士的手势动作,亦即拘束、死板、造作、卑躬屈膝,这

些简直就是乞丐的举止动作——这些也是他们的时代的过错。另外,这些画家并不了解古人的作品。因此,他们所画的人物甚少长有一副美丽的面孔,在大多数情况下,这些人物的相貌都是丑陋的;他们也没有优美的四肢。虽然线条透视大部分是正确的,但空中透视却阙如。他们根据自己对大自然的了解,把大自然作为描绘的事物的范本。人物的面目表情是逼真和诚实的,却不曾透露出更多别的东西;他们所画的圣人没有一个脸上是带有一丝发自真正神圣性的庄严、超凡脱俗的表情——而这也只有意大利人才能刻画出来,尤其是拉斐尔和柯列吉奥在早期的画作里面。

所以,我们可以对这一节所讨论的油画作品作出这样的客观评价:这些作品在表现现实的东西:头部、长袍和其他素材方面大都达到了完美的技巧——在这方面,画家几乎可以与在很久以后的17世纪出现的真正荷兰画派所取得的成就相比肩。但在另一方面,至为高贵的表情、达到极致的美和名副其实的优雅对于他们来说又是陌生的。正因为这些才是艺术的目的,而技法只是手段而已,所以,这些作品就不是第一流的艺术品。事实上,欣赏这些作品是带有一定条件的,我们必须首先去掉上述列举的缺陷、还有言之无物的题材、以及那些千篇一律的宗教动作,并把这些归之于他们所处的时代。

这一画派的主要贡献——这是范·艾克和他的最好学生做出的——在于他们对现实的几可乱真的摹写,而这得之于画家对大自然的清晰观察和在描绘方面下过的刻苦、勤勉功夫;还有就是颜色的生动鲜明——这是这一画派特

有的出众之处。在这些作品之前或者之后，还没有哪些油画具有这样鲜艳夺目的色彩，这些色彩的最大能量都被发挥出来了。所以，历经四百余年以后，这些画作看上去似乎只是完成于昨天。如果拉斐尔和柯列吉奥知道这些颜色的奥秘，那该有多好！不过，这是这一画派的秘密，因而是已经失传了。我们应该对这些画作进行化学分析。

## 注　释

[1] 充分的满足、最终的安慰、真正让人羡慕的状态，永远只能由图画、诗歌、音乐和其他艺术品呈现给我们。由此当然可以相信这种满足状态毕竟是存在的。

[2] 我们忘记了自身，以便完全地投入到直观所见之物里面，这样，在我们的意识里，就只有这些被观照之物——在这样的时候，我们就是纯粹的认识主体。

[3] 出自马尔克斯·马绍尔（公元40—100，罗马警句、短诗作者）的《警句集》。

[4] 有趣的是，在英文和法文中，垂柳被称为“哭柳”：weeping willow，saule pleureur。——译者

[5] 洛可可时尚是继巴罗克之后，欧洲18世纪的建筑、艺术风格，以矫揉造作、纤巧、华丽、烦琐为其特征。——译者

[6] 雅可布·伯默（1575—1624）：德国神秘主义者。——译者

[7] 卢斯利斯经常在告辞离去时（贺拉斯因此戏称他为单腿站立），即兴吟诗。

[8] 让·菲利浦·拉莫（1683—1764）：法国歌剧作曲家和音乐作家，是通奏低音中音调和弦功能的发现者。——译者

[9]　全剧只用唱,不用说白的歌剧。——译者

[10]　克里斯朵夫·格鲁克(1714—1787):德国古典主义作曲家,以所创作的歌剧闻名。——译者

[11]　俄狄浦斯王的父亲。——译者

[12]　第提斯·柏拉图斯(公元前254—前184):罗马喜剧作家。——译者

[13]　泰伦提乌斯(公元前195—前159):罗马喜剧诗人。——译者

[14]　威廉·伊夫兰(1759—1814):德国演员、戏剧作家。曾在曼海姆做过演员,后在柏林担任剧院总导演。——译者

[15]　弗里德里希·施莱格尔(1772—1829):德国作家、批评家。——译者

[16]　奥古斯特·冯·考茨布(1761—1819):德国喜剧作家。——译者

[17]　恩斯特·本·罗巴克(1784—1852):德国戏剧作家。——译者

[18]　英国小说家劳伦斯·斯泰恩(1713—1768)的小说。——译者

[19]　法国作家卢梭(1712—1778)的一本小说。——译者

[20]　德国作家歌德的作品。——译者

[21]　《神曲》的准确译名应该是《神圣的喜剧》。——译者

[22]　佛朗西斯科·彼特拉克(1304—1374):意大利诗人和学者。——译者

[23]　卢多维科·阿里奥斯图(1474—1533):意大利诗人。——译者

[24]　"Jetztzeit"是叔本华故意生造出来的重叠词,叔本华借此表示了讽刺的含意。——译者

[25]　托尔卡多·塔索(1544—1595):意大利诗人,著有《解放了耶路撒冷》。——译者

[26]　卢西斯·阿普莱伊斯(公元2世纪):罗马小说家,著有《论魔法》。——译者

[27] 这一句一般译为"当我们摆脱了这一可朽肉身的烦恼",句中的"coil"既有"纷乱"、"烦恼"的意思,也有"卷"、"圈"的含义;"shuffle"则被勉强解释为"摆脱"。——译者

[28] "gloire",法语,意为荣耀。——译者

[29] "gloire militaire"意为战争、军事的荣耀。——译者

[30] "voyez butin"一词,请参阅"赃物"。——译者

[31] 胡子成了遮住人的脸部的半个面具,它应该遭到警察的禁止。再者,这一处于脸部中央的男性性征是诲淫的,因此,它取悦于女人。蓄须与否始终是测量希腊人和罗马人的精神文化的晴雨表。在罗马人中,西彼奥·阿菲加奴斯是第一个剃去胡子的人(普林尼《自然历史》)。在安东尼执政时期,胡子又再一次冒出来了。查理曼大帝并不允许人们留有胡子,但在中世纪在亨利四世时期,蓄胡子到了登峰造极的地步,路易十六废除了蓄须的风俗。

[32] 约翰·范·艾克(1386—1440):画家,老弗兰德斯画派的创始人。——译者

# 心理散论

## 1

每一种动物，尤其每一个人，如果要在这一世界生存和发展，那就必须获得某一合适比例的意欲和认识力。大自然越是精确地为他（它）作出了这方面的安排，那他也就越能安全、适意地度过自己的一生。而大概接近正确的程度也足以保护他免遭毁灭。当然，上述合适和正确的比例有其一定的幅度。下面就是在这一方面获得认可的标准。因为认识力的天然使命就是为意欲照明道路，并为其指引步伐，所以，意欲的内在冲动越厉害和激烈，那这一意欲所配备的认识力就必须越完善和敏锐。只有这样，强烈的渴望和欲求、炽热的激情、剧烈的情感等才不至于把人们引入迷途，或者驱使人们作出欠缺考虑、铸成大错的行为，或者走向毁灭。如果意欲相当强烈而认识力又相当微弱，诸如此类的情形就会不可避免地发生。相比之下，一个麻木不仁的人，也就是说，一个意欲衰弱、呆滞的人，只需具备微弱、有限的认识力就可以生存下去。一个温和、节制有度的人则只需要普通、一般的智力就足够了。一般来说，意欲和认识力之间的不成比例、亦即偏离上述的正常比例都会造成

人们的不幸福，哪怕这种不成比例是由于认识力超出比例所致。也就是说，认识力获得超常和显著的发展并由此形成对意欲的不成比例的压倒性的优势——类似情形构成了真正天才的本质——不仅对于生活的需要和目标而言是多余的，同时也完全是有害的。这种人早在青年时代，在理解、把握这一客观世界方面就有着充裕的能量，另外，加上活跃的想象力和完全欠缺经验——这就造成这种人的头脑轻易接受夸张的观念，甚至虚幻不实的东西，并以此填塞自己的头脑。一种偏执乖僻的性格就由此形成。甚至在稍后的岁月，当他们获得了经验教训并把原先的夸张、虚幻的东西忘掉和放弃以后，这种具有过分充裕认识力的天才仍然永远不会在平凡、普通的外在世界和小市民的生活中得心应手，他们不会像那些只具备正常认识力的人那样恰到好处地契入这样的生活，时时处处都表现得如鱼得水。相反，这种人经常会犯下一些奇怪的错误。这是因为认识力平平的人在自己观念和知识的狭窄范围内，能够完全驾轻就熟；在这一地盘里无人比他更能活动自如，他的认识力始终如一地忠实于它原初的目的，履行为意欲服务的职责，心无旁骛，从来不作非分之奢想。但一个认识力方面的天才，归根到底却是一个"由于过分盈余而变成的怪物"——就像我已在讨论天才时所说过的那样[1]。与此相反的情形：一个激烈、冲动但又缺乏认识力的人，一个没有头脑的野蛮人，则是"由于缺陷不足而变成的怪物"。

## 2

生存意欲作为构成一切生物的内核，在最高级、亦即最聪明的动物的身上至为清晰地表现了出来；所以，在这些动物的身上，我们可以清楚地观察到这种生存意欲的真正本质；这是因为在这一级别动物以下的生物身上，意欲就不再那么清晰展现出来，它的客体化程度也是低级别的；但在这一级别的动物以上，到了人这一级别，聪明、谨慎伴随着理智机能一同出现，而伴随着聪明谨慎而至的是人伪装和虚饰的能力，这马上就给人披上了一层面纱。所以，只有在人的感情和欲望爆发时，意欲才不带伪装地呈现出来。这就是为什么当人的激情发话时总能获得人们的相信——不管这种激情是什么——这也理应如此。出于同样的理由，种种激情成为了文学家们的主题和演员们的拿手好戏。但我们对于犬、猫、猴子等的喜爱却是基于我在上文关于高等和聪明动物所作的一番议论。正是这些动物表现出来的单纯、质朴给我们带来了许多的愉快。

看着那些自由自在的动物无拘无束地率性而为，或寻找食物、照顾自己的孩子，或与其同类交往——这是一种多么特别的乐趣！这些动物该干什么就干什么，能干什么就干什么。或许那只是一只小鸟，但我却能够长时间饶有趣味地看着它；或者那是只水獭，青蛙，或者是一只刺猬，一条黄鳝，一头狍子，一头鹿——那就更好！这些动物能给观赏者带来愉快，主要是因为它们把我们人的本性以如此简朴

的方式呈现在我们的眼前。

在这世上只有一种会说谎的生物,那就是人类。其他种类的生物都是真实、真诚的——它们都坦白、公开地展现出自己的本质,表露自己喜怒哀乐的感觉。能够表达出这种根本差别的象征性或者比喻性说法就是:所有的动物都以其天然形态出现,而这一点使我们在看见它们的时候能够获得一个愉快的印象。看着这些动物,尤其正当它们自由自在的时候,我的心都飞到它们那里去了。但人却在自己衣服的遮蔽下变成一副滑稽、丑陋的模样,一个怪物,看上一眼都已经使人反感,尤其再加上身上那种不自然的白色、违反自然的食肉习惯,还有喝酒、抽烟、纵欲和各种疾病。他简直就是大自然的一个污点!希腊人把衣物减至最少,就是因为他们对我说的这些有所感觉。

3

精神上的惊恐、不安会引起心的颤动,而心的颤动又会引致精神上的惊恐、不安。悲哀、焦虑和情绪骚动会妨碍或者破坏人体的生命程序和机体功能,这些会反映在血液循环、消化或者排泄方面。反过来,如果由于身体原因而导致心脏、大肠、血脉、储精囊等某个部位的工作受到干扰、阻碍,那就会产生情绪不安、焦虑害怕、郁郁不乐和没有来由的哀伤,亦即处于人们称之为疑心病的状态。正因如此,内心愤怒会使人咆哮、跺脚和做出激烈的手势动作;而这些身体的动作表示反过来也会增添愤怒,或者煽起这股愤怒,使

它一触即发。所有这些几乎不用我多说,都有力地证实了我的这一论断:意欲与身体两者是一致的,是一个统一体。根据这一论断,身体不是别的,它只是意欲在头脑的立体直观中呈现自身而已。

4

人们把发生的许多事情归之于习惯力量,其实这里面真正的原因就是:我们原初的、与生俱来的性格是持续如一、不可改变的。因此,在相似的情形下,我们总是做出同一样的事情,而这样的事情不管是第一次做,或是第一百次做,都是遵循着相同的必然性。然而真正的习惯力量,却是建立在懒惰、迟钝或者惯性之上,它希望免去我们的智力、意欲在做出新的选择时所遭遇的麻烦、困难,甚至危险。这种懒惰、迟钝和惯性让我们每天都做着昨天做过的、已经做了百次之多的事情,并且,我们也知道这样做所达到的目的。

不过,事情的真相藏于更深的层面,我们不可以停留在乍一眼看上去的情形,而应该以其本来的意义理解个中的真相。惯性作用之于物体——只要这些物体是因为机械原因被推动起来——正好等于习惯力量之于被动机驱动的生物体。我们纯粹出于习惯做出的行为,的确不是出于某一个单个、具体、在这种特定情形下发挥作用的动机;在做出这些行为的时候,我们确实没有想到这些动机。在所有已经成为习惯的行为当中,只有最初的行为才具备了动机,而

这一动机所产生的后果就是目前的这一习惯。这一习惯足以使该行为得以继续发生，情形就跟受到某种推力而活动起来的一件物体一样：它不再需要新的推动就能持续地永远地活动下去——只要这一活动不受到任何阻碍。动物也是同样的情形——驯兽其实就是强制动物形成某种习惯。马儿用不着连续驱使就会若无其事地继续拉车前行——这种动作仍然是鞭打所产生的效果，而这一效果根据惯性定律变成了一个习惯。所有这些都不仅仅是比喻而已；这是事物相同的特性，也就是同一样的运动规律，根据意欲在不同级别的客体化，所表现出来的不同的形式。

5

"祝您长命百岁"是西班牙语中的一句很普通的问候语；恭祝别人长寿在全世界都是一种惯常的做法。这一做法确实不能从人们对生活的认识中找到解释，而只能从人的本性，亦即生存意欲里面找出答案。

每个人都希望别人在他死后能够记住他，这一愿望在那些野心勃勃的人身上发展成为对于身后名声的渴望——这种愿望，在我看来，似乎源自对生命的执著。当看到自己与现实生存的一切可能都被割断时，这一个体生存就只有抓住那惟一剩下的——虽然那只是在理念上的生存；因此，它也就是抓住了一个影子而已。

6

对于我们所从事的一切事情，我们都或多或少地希望尽快完成。我们急不可耐地盼望事情尽快了结，并且，当一切终于结束的时候，我们都会很高兴。只有对那总的结束，一切结局中的结局，我们才希望，一般来说，越迟到来越好。

7

每一次的分别都让我们提前尝到了死亡的滋味，而每一次的重逢则让我们提前尝到复活的感觉。这就是为什么那些对别人淡漠的人，过了20年或者30年以后，在重新见到故人时会感到那样的高兴。

8

看到我们熟悉和感到亲切的人的死亡，我们会感受到某种深刻的创痛，原因就在于我们感觉到：在每一个人的身上都有某种无以名状、为这一个人所独有的东西；现在这种独特之物是完全不可挽回地一去不复返了。“每一个人都是深不可测、难以探究的”，这一说法甚至适用于个体动物。谁要是无意中造成了自己宠物的死亡，并看到了这宠物在与我们阴阳分隔之前所流露出来的眼神，他就会深切地感受到这一道理。这一告别眼神会使我们悲痛万分。

## 9

这种情形是有可能发生的:我们会为我们的敌人和对手的死亡感到悲哀——甚至那只是在他们死了很短的时间以后。情形就跟我们哀悼死去的朋友差不多,也就是说,我们缺少了他们见证我们的辉煌成功。

## 10

突然获知我们交上了某一特大好运会轻易造成致命的后果,我们感到幸福抑或不幸福只在于我们所期望得到的和我们已经实际得到的这两者所构成的一个比例数字。我们不会把已经占有的,或者预先就可以肯定会得到的好东西认为是好东西。这是因为所有的快感乐趣其实只是否定的,它只是消除了苦痛以后产生的效果;而苦痛或者祸害却是肯定的——它直接就能被我们感觉得到。在拥有某物或者有了确切能够拥有某物的前景以后,我们马上就提升了期望,我们接纳更多拥有物的能力也就提高了,在这方面的视野也就被拓宽了。如果由于持续不断的不幸,我们的心情备受压抑,期待和要求也已降至最低,在这时候,突如其来的好运会让我们无力承受。也就是说,这一大好运没有得到原有期望和要求的中和,那它现在似乎就产生着肯定的效果,也就是以全部力量造成效果。这样,它就会胀裂我们的情绪,亦即造成致命的结果。由此才有了这众人皆知

的小心谨慎的做法：首先，让这个人对自己实际已经交上的特大好运产生希望，然后给他描绘实现了这一希望的情景，最后才是一点点、逐步地把这消息传达给他。这样，每一步的做法就通过提高这个人的期望、使消息的内容成了意料中事，卸去了这一消息所能产生的力度，并继续保留期望的空间。根据所有这些，我们可以这样说：我们消化好运的肠胃是没有底的，但它的入口处却是狭窄的。对于突然降临的不幸，上述却并不完全适用　在听到关于不幸的消息时，希望始终在对抗着这一不幸，于是，不幸的消息造成致命效果的情形要少得多；而在遭遇好运时，恐惧却并没有扮演相类似的抗衡角色，我们本能地更加倾向于希望，而不是恐惧，就犹如我们的眼睛自动地转向光明而不是黑暗一样。

## 11

希望就是把渴望某一事情的发生混淆成认为这一事情很有可能发生。或许无人能够摆脱这种心的愚蠢——它扰乱了智力对一件事情发生的可能性的正确评估，以至于把一件绝大多数人都认为不可能发生的事情也视为很有可能发生。不过一桩不给我们留下任何希望的不幸就像即时毙命的一击；而希望不断破灭、不断重生就酷似凌迟处死。

被希望抛弃了的人，恐惧也同样放过了他；这就是"绝望"一词的含义。一个人渴望什么，他就会相信什么，这是相当自然的事情；正因为他渴望，所以他才相信。如果一个人由于受到命运接二连三的、异常冷酷的打击而最终失去

了本性之中这一有益和起缓解痛苦作用的特点。当他甚至反过来走到这一地步：相信他不情愿的事情肯定会发生，而他渴望的事情绝对不会发生——绝对不会发生是因为这是他渴望的事情——那这样一种状况确实就是我们所说的绝望了。

## 12

在判断他人时，我们经常出错——这并不每次完全是我们的判断力的罪过。在大多数情况下，原因就在于培根所说的"智力并不是一盏不烧燃油的灯，它需要得到意愿和激情的供应"（《新工具》I，49）。也就是说，从一开始，在不知不觉之中我们就会由于琐碎不足道的小事对别人产生了先入为主的喜好或者反感。另外，经常也有这一方面的原因：我们并不会只停留在我们所确实发现的别人的素质上面，而是从这些素质推断出其他的素质——这两者，我们认为，要么紧密相连，要么互相排斥。例如：看到别人的慷慨大方我们推断出正义，从虔诚推断出诚实，从说谎推断出欺骗，从欺骗推断出偷窃等等。这种做法就为许许多多判断上的错误敞开了大门，一方面是因为人的性格是千奇百怪的，另一方面是因为我们的观点失之片面。虽然我们的性格是连贯和始终如一的，但由于人的总体素质根源埋藏太深，我们并没有能力仅靠一些零星素材就可以断定哪些素质能够在某一情况下共存，哪些却不可以。

## 13

在所有的欧洲语言里，人们普遍地把“Person”一词用作泛指个体的人，这种无意识的用法相当精确和恰当，因为“persona”的意思是演员所戴的面具。另外，人又的确并非如实表现出自己，每个人其实都戴着一张面具和扮演一个角色。总的来说，我们全部的社会生活就是一出持续上演的喜剧。内涵丰富的人会觉得这些乏味、无趣，但平庸之辈却乐此不疲。

## 14

我们会经常失口说出一些对我们有可能构成危险的话；但对那些会使我们显得可笑的话语我们却不会忘记保持缄默，因为如果我们不这样做的话，后果是即时显现的。

## 15

每一个受到不公正对待的人，内心自然都会燃起报复的炽热渴望，并且，人们经常说：报复是甜蜜的。要证实这一点，我们只须看看人们所作出那许许多多的牺牲，目的只是为了享受报复所带来的乐趣，而所有这些报复行动都无补于已经遭受的损害。人头马腿怪物的死亡是

充满苦痛的，由于他把生命中的最后时刻都用于精心安排一场布局巧妙无比的复仇，所以，在预见到将肯定出现的复仇场面时，人头马腿怪物的死亡也带有了某种的甜蜜。而近代，对这同一观点更为可信的描述见之于意大利小说家贝多洛蒂的小说《两姐妹》——这一小说已被翻译成三国语言。华尔特·司各脱爵士把这种人性的喜好有力而贴切地表达了出来："复仇是以地狱之火烧熟的、味美无比的一小口食物。"在此，我想为渴望复仇找出一种心理上的解释。

我们由于天灾、或者偶然、或者命运的原因所遭受的痛苦——在此每人都处于相同的处境——并不像别人任意加在我们身上的痛苦那样让人难以忍受，我们承认大自然和偶然就是这一世界本来的统治者，并且，我们看到自己经由这两种原因所遭受的损害每人也都会同样遭受。当我们承受出自这些源头的痛苦时，我们更多的是哀叹人类共同的命运，而不是自己个人的运数。别人任意给我们造成的痛苦除了本身的伤害和损失以外，还有着某样相当奇特和苦涩的东西，也就是说，它让我们感受到了别人的优势——不管那是通过武力抑或狡猾——和相比之下自己的无能。如果可能的话，造成了的伤害、损失可以设法弥补；但那额外的苦涩，亦即这一想法："我必须忍受你的这些！"却经常给我们带来比原来的损害更多的痛苦，而要中和这种痛苦也就只能运用报复的手段。因此，通过损害那损害了我们的人——不管运用武力抑或狡猾——我们也就显示了自己的优势并由此一举抹去

了他所显现的优势。这为我们带来了我们热切渴望得到的一种情绪上的满足。所以,一个人越高傲,或者虚荣心越强,那么,他就越加热切地渴望复仇。不过,正如每一个愿望在实现了以后才让我们发现这愿望或多或少只是一种假象,复仇以后的感觉也是同样如此。在许多情况下,期望从复仇中获得的快感由于同情的作用而变了味道。并且,我们做出的报复行为会在以后的时间撕扯我们的心,我们的良心也备受折磨,因为促使报复的动机已经不再发挥作用,剩下与我们面对的只是表明我们狠毒的证据。

16

愿望无法实现的苦痛与悔疚留下的苦痛相比,是不足道的:前者的前景是开放的、无可估量的将来时光,但后者面对的是无法挽回地成了既成事实的过去。

17

“耐性”(Geduld, patientia)一词[2],尤其是西班牙语的“suffrimiento”,正是由“痛苦”一词而来;所以,这是一种精神的消极状态,与精神的积极状态恰成对照。如果精神非常活跃,那它是无法跟耐性相妥协的。“耐性”是麻木不仁的人、精神呆滞贫乏的人和女人与生俱来的优点。不过,耐性如此有用和必要也就告诉了我们这个世界的悲惨特性。

## 18

金钱是人的抽象中的幸福,那些再也没有能力享受具体幸福的人,就只有把一门心思放在金钱上面了。

## 19

所有执拗、顽固都是因为意欲强行挤进了认知的地盘。情绪乖张、易怒与忧郁是大有分别的;从兴高采烈到忧郁的距离比从乖张、易怒的情绪到忧郁的距离要短许多。

忧郁吸引人,但乖张、易怒的情绪却赶走人。

病态性忧郁折磨人之处不仅在于它使我们对现在的一切怀有一种没有来由的恼怒和不快,为将来某一杜撰的不幸而毫无根据地担忧,而且还在于它让我们莫须有地指责自己过去的行为。

病态性忧郁造成的直接后果就是每时每刻地考虑或者寻找那些会引起我们愤怒和不安的事情。其中的原因就是一种内在的病态不满,通常再加上发自脾性气质的一种内在不安。如果这两者达到最厉害的程度,那就会导致自杀。

## 20

下面的议论更详细地阐释了我在《附录与补遗》114条里援引过的尤维纳利斯[3]的诗句:"些微的理由就足以

让我们发怒。"

愤怒很快就会造成一种假象,那是由愤怒的理由被出奇地歪曲和夸大了所致。而这种假象本身又加剧了愤怒,而加剧了的愤怒又再度夸大了这一假象。这种互相作用持续加剧,直至形成贺拉斯所说的"刹时的暴怒"。

为防范这一点,性子急和强烈的人在刚感觉到不愉快的时候就应马上尝试强迫自己暂时把这件事情抛诸脑后;因为过了一小时以后,当他们回到这一问题时,事情早已不再显得那样可怕,甚至会显得毫不重要了。

## 21

憎恨是心的所为,而鄙视则是头脑的事情。这两者都不在我们的控制之下:一个人的心是无法改变的,他受着动机的驱动;而头脑则根据不变的定律和客观的材料作出判断。"我"只是心和脑的连接而已。

憎恨和鄙视肯定是互相对立并且彼此排斥的。不少人的憎恨情绪,其根源甚至不是别的,而只是别人的优势迫使他们不得不对别人另眼相看。另外,如果我们要去憎恨我们见到的所有可怜兮兮的坏蛋,那我们就会忙得不可开交。我们却可以用鄙视一概打发他们——这样做方便、容易得多。货真价实的鄙视正好是真正的骄傲的背面,它是深藏不露的。谁要是把鄙视表现出来——只要他想让别人知道他根本瞧不起别人——那他就已经流露出了某些尊重的痕迹。这样一来,他就暴露出了憎恨,而憎恨是排斥鄙视的,

那么，他现在只是在装出鄙视的样子而已。相比之下，真正的鄙视就是坚信一个人是毫无价值的，这种鄙视可以与体谅和容忍并存而相安无事。为了我们自身的安宁和安全，我们可以通过体谅和容忍以避免激怒我们鄙视的对象，因为每个人都可以做出危害他人的行为。一旦这种纯粹、冷静和发自内心的鄙视表现了出来，那就会换来对方的极度憎恨，因为受到鄙视的人并没有能力以同样的武器做出还击。

## 22

引起我们某种不快情绪的事情，无论多么微不足道，都会在我们的脑海里留下某种后果；只要这种后果仍然存在，它就会妨碍我们客观和清晰地理解事情。它甚至使我们所有的想法，都沾上了颜色。这种情形和放置在接近眼前的很小物体会限制和歪曲了我们的视野是一样的道理。

## 23

人们变得铁石心肠是因为这样一个事实：每个人自己都要承受够多的烦恼，或者自认为是这样。所以，某种非同寻常的幸福状态会使人变得慈善、富于同情心。持续、不变的幸福状态却往往产生出与此相反的效果，因为这种状态使人远离痛苦，以致人们再也无法对痛苦感同身受了。这就是穷人何以有时比富人更加乐意助人的原因。

而人们的好奇和喜欢打听——这可以从他们四处张望、暗中打探别人的事情看得出来——却是因为无聊的缘故。无聊是人生中与痛苦相对应的另一极，虽然嫉妒在这里也经常发挥了作用。

## 24

如果我们想窥探自己对某个人的真实感情，那就要留意在第一眼看到邮差交来的发自这个人的一封令人意想不到的来信时我们头脑中的印象。

## 25

有时候我们似乎在同一时间既愿意又不愿意某样事情的发生，于是对这同一件事情我们既高兴，同时又感到忧虑。例如，如果我们需要参加一次至关重要的考试，而能够顺利通过则对我们大有好处，那么，我们就既渴望又害怕考试时间的到来。如果在等待期间，我们得到消息说这次考试暂时被推迟了，那我们就会同时既高兴又担忧，因为这消息有违我们的目标，但却让我们得到了暂时的放松。当我们等待一封至关重要的、决定性的信件，而它又迟迟没有到来时，我们遭遇的是同样的情形。

在类似这种情形中，其实只有两种动机在对我们发挥着作用：一个动机作用更加强烈、但它距离我们较为遥远，那就是，希望通过考试并获得事情的结果；另一个动机作用

稍弱，但距离我们更近，那就是在现时能得到安宁和继续享有保留着希望的好处——虽然这是不确定的状态，但它起码比那可能出现的不幸结局要好。所以，在精神世界里也同样发生了这在物理世界出现的情况——在我们的视野里，一件更小、但距离更近的物体遮蔽了更大但距离更远的东西。

26

理智机能也配得上称作先知，它把将来发生的情形，亦即我们现在的行为将要发挥的作用和导致的结果显示给我们。当性欲、暴怒、贪婪引诱我们做出将来就会后悔莫及的事情的时候，理智正是通过这一作用方式，使我们得以控制住自己。

27

我们个人生活的路线和事件，就其真正的含意和相互之间的关联而言，大致就像粗糙的镶嵌砖块组成的图案作品。当我们太过靠近这些图案时，我们无法辨认出这些图案展现的内容，也看不出它们的含意，更看不出它们的美之所在。只有与这些图案相隔一段的距离，上述东西才会一一显现。同样，在我们生活中的重要事件仍在发生或者刚发生不久，我们通常都不会明白它们相互之间的真正关联。只有在事过境迁的很长一段时间以后，我们才能做到这

一点[4]。

这到底是因为我们需要想象的放大镜作用，还是因为事情的整体只能相距很远的距离才可以让我们浏览一个大概？抑或必须在激情冷却下来以后，或者，只有经验才会使我们的判断力成熟起来？或许所有这些因素加在一起吧。不过，有一点可以确定：只有在许多年以后，我们才会正确了解别人的、有时甚至是我们自己的行为。这在我们的生活当中是这样，在历史上也同样如此。

## 28

通常，人的幸福处境犹如一些小树林：从远处看过去，这些小树林显得很美；但靠近距离或者走进树林中以后，原先的那种美感就消失了。我们置身于树林之中，但却不知道那种美已经消失于何方了。我们经常羡慕别人的处境，原因就在这里。

## 29

一个人尽管有千百面镜子的帮助，但仍然无法真正了解自己的模样，也无法在脑海中形成一幅自己本人的图像；但对自己相熟的其他人却可以做到这一点。这是怎么一回事？这是向“认识你自己”（狄尔菲的阿波罗神庙的格言）迈出第一步时就碰到的困难。

这里面的部分原因无疑在于这一事实：一个人在照镜

子的时候，眼睛都是朝向镜子并且静止不动的。这样，他的眼睛富有含意的活动，连带眼神的特征也就失去十之八九了。但除了这身体上的不可能和没有办法以外，与此类似的在伦理方面的不可能似乎也发挥了作用：我们不会以一双陌生的眼睛注视镜子中的自己，但这样做却是客观了解自己的条件。我们看自己的眼睛归根到底建立在一种自我之上，但它们必须同时深切感受到某种的非我（参看《伦理学的两个根本问题，伦理学的基础》，22 节）。如果我们要纯粹客观、不打折扣地看清所有的缺陷不足——也只有这样整个人的形象才会真实显现——那这样一双陌生的眼睛是必不可少的。但当我们注视镜子中的自己时，上面所说的自我总会在我们的耳边悄声防护性地说："这个可不是非我，而是我。"——这起到的作用就是"别碰我！"。它让我们无法获得纯粹客观的了解，也就是说，要纯粹客观地了解一个人没有少许恶意这一发酵酶的催化似乎是不可能的事情。

## 30

我们并不知道自己承受痛苦和做出实事的潜力如何——除非有机会运用和发挥这些能力。例如，看着池塘里波平如镜的静水，我们并不会想到它可以从岩石上咆哮着、翻滚着奔腾而下；或者，作为喷泉它能够迸升至怎样的高度；我们也不会想到冰冻的水所能蕴含的热量。

## 31

只有当无意识的存在呈现在生物的意识里，这些无意识的存在，对这些生物而言，才具备了现实性和真实性：直接的现实性和真实性是以自身的意识为条件的。所以，人的个体现实存在也就首先在于他的意识。不过，作为意识，它必须能够反映事物的表象，也就是说，这种意识以智力和智力工作的范围和素材为条件。意识的清晰程度，也就是深思熟虑的程度，可被视为存在的现实程度。人类自身深思熟虑的程度，或者说能够清晰意识到我们自身存在或他人存在的程度，却根据人们得之于自然的精神能力的大小及其发展程度，以及人们用于静思默想的闲暇时间的多寡，而出现许多梯级差别。

至于人与人之间精神能力的真正和原初的差别，只要我们停留在泛泛、大概的情形，而不是对单个例子进行考察，那我们就不容易对人与人在这方面的差别作出比较；因为我们无法从远距离就可以对这些差别一览无遗，并且，它们并不像人们在教育、闲暇、职业等方面呈现的差别那么外露和明显。不过，就算根据后面这些差别进行考虑，我们也不得不承认不少人享有比其他人至少高出十倍的存在程度，因而比他人多存在十次。

在此，我不想谈论那些野蛮人——他们的生活通常只是比树上的猿猴高出一级而已——我们还是考察一下，例如，在那不勒斯或者威尼斯（在北方人们由于需要应付冬

天,所以必须考虑更多的事情,他们因而变得更加深思熟虑)的某个挑夫,并大致浏览一下这个人从开始到结束的一生。这种人为贫穷和匮乏所迫,全凭自己的体力,依靠辛勤的劳作以解决每天的温饱和其他每时每刻的燃眉之急;没完没了的喧哗、骚动,直到身体消耗疲乏以后,就蒙头呼呼大睡;与他人产生摩擦,斗嘴争吵,没有片刻思考的时间;过一天算一天的事,享受温暖气候中的感官舒适,和得过且过的食物;最后,再加上从教会中接受过来的一些粗糙愚笨的成见,作为他生存中添加的一点点形而上学的要素。大致而言,这个人对自己追逐的一生,或者更确切地说,被追逐、驱役的一生,只是浑噩地有所意识。这场焦灼不安、混乱不堪的梦构成了千百万人的一生。他们只知道意欲此刻要求他们知道的东西。他们不会回想自己生存中的内在关联,更加不会考虑这一生存本身。在某种程度上,这些人存在着,但却又不曾真正地觉察到自己的生存。所以,浑浑噩噩、不加思量地生活的贫困者或者奴隶,——其生存比起我们一般人更加接近动物的生存,后者完全局限于现在此刻。不过,也正因为这一缘故,这种贫困者的存在却并不那么充满烦恼。事实上,既然所有快感乐趣从本质上而言都是否定的,亦即快感产生于摆脱匮乏或者苦痛,那么,永远与贫困者工作相伴的这样一种从困难到消除困难的持续、快速的变换——而这又以更加强化的方式最终体现为从工作到休息和需求得到满足——就成了产生快感乐趣的永恒之源。证实这一产生快感的丰富源泉的证据就是我们经常见到在贫穷者、而不是有钱人的脸上

流露出来的高兴表情。

现在，让我们考察一下具理性、考虑周到的商人吧。他们在一生的时间里筹谋和盘算未来，小心谨慎地实施精心制定的计划，创立公司，养活妻儿，传宗接代，同时，也积极参与公众活动。这种人的生存，比起上面所说的那一种人，明显具有更高程度的意识，也就是说，他们的生存具更高程度的现实性。

接下来，我们可以看看博学多闻的饱学之士的情况，例如，研究过去历史的专家。这种人已经意识到了整体的存在；他们的视线超越了自己本人和生存的时间，他们思考的是世界发展的历程。最后就是诗人、作家，甚至哲学家。在这些人的身上静思默想达到了如此的高度，现在他们并不是受到某种驱使去探索存在中的某一个别现象，而是对这一存在本身，这一巨大的斯芬克斯之谜，感到惊讶莫名；这一存在就成了他们的研究课题。他们的意识达到了如此之高的清晰度，实已成为了反映这整个世界的意识。这样，在这种意识中的图像（表象）已经脱离了为意欲服务的一切干系；他们的意识向其展现的世界需要他们去探究和考察，而不是投身于营役的俗务。如果说对现实的意识程度也就是现实的程度，那么，当我们形容这一类人是“至为现实的生物”时，这种表达就具有了它的含意。

上述描述了意识的两个极端及其中间级别；每个人都可以在两极端之间找到自己对应的位置。

## 32

奥维德[5]的这一诗句：

> 动物弯曲着腰，面对着大地。
>
> （《变形记》，I，84）

以其本来的含意只适用于描绘动物；不过就其所包含的比喻和精神上的含义而言，这一诗句却也不幸地适用于人类的绝大多数。人们的感觉、思想和追求完全投入到谋求身体的快意、舒适中去；人们当然也有某些个人兴趣，不过尽管这些个人兴趣的范围的确在很多时候包括多个方面和多种事物，但这些兴趣归根到底都是因为与他们全力谋求的上述东西扯上了关联才变得重要，它们也不会超越这些关联的范围。这些人的生活方式、他们的谈吐不仅可以证明我所说的话，甚至他们的眼神、面相及其表情、走路的姿势和说话的手势动作都可以表明我说的是事实。他们身上的一切都在呼喊着："弯腰向着地面吧！"所以，奥维德的第二行诗句：

> 他唯独给了人类一副庄严、崇高的表情，
>
> 并且要求他们以喜悦的眼神眺望天空中的星辰。

并不适用于描绘这些人，而唯独适用于形容那些更加高贵、

更具禀赋的人,那些思考和真正审视自身周围的人。但这些人却只占人类中的少数而已。

33

为什么德文里"平凡"、"庸俗",或者"俗气"(gemein)这个词是表达蔑视的字眼,而"脱俗"、"不同凡响"、"与众不同"(ungemein)却表达了赞叹?为何凡是庸俗的东西都招人蔑视呢?

庸俗(gemein)一词的原意是为所有人,也就是说,整个种属所普遍共有,因此,也就是与整个种属有关的东西。所以,那些除了具备人类这一种属所普遍共有的素质以外就再别无其他的人,就是一个庸俗的人。"常规"、"平凡"的人(Gewohnlicher Mensch)则表达得比较温和;它更常用于描绘人所具有的智力素质,而"庸俗"的人则涉及人的道德素质。

的确,一个人如果与自己种属的千百万人并无二致,那他又能有什么价值呢?千百万人?不对,应该是数不胜数、永无穷尽的人才对——他们从大自然永不枯竭的源泉里绵绵不断地涌现。大自然在这方面慷慨施予,一如打铁匠的锤子迸发出左右飞舞的火花。

很明显,这一说法是对的:一个人如果除了具备自己种属的素质以外就再没有其他的素质,那么,他除了拥有一种属的生存以外,没有权利要求享有别样的生存。

我不止一次地探讨过这一点(例如:《伦理学的两个根

本问题》中的《论意欲的自由》第三部分(2);《作为意欲和表象的世界》卷1,55):动物只有种属的性格,惟独人才具备了真正的个体性格。但是,在大多数人的身上却只有为数不多的、真正属于个人的东西:他们完全可以被纳入一大类。"这些都是样品"。他们的所思、所欲,正如他们的面相一样,是整个种属的所思、所欲;或者,至少是他们所隶属的阶级的所思、所欲。为此理由,他们庸俗、渺小,并以庞大的数目生存着。我们可以相当准确地预见到他们将要做出的事情和说出的话语。他们没有特别的标记,就像工厂大批生产的产品一样。

他们的存在难道不应该,就像他们的真正本性那样,融进种属的存在中去吗?平庸这一诅咒通过只给予了这些人种属的本性和存在把这些人在这一方面降至与动物接近的水平。

但不言自明,一切伟大、高贵的事物,其本质已决定了它们只能孤独地存在于这样一个世界:在这里,要描绘卑劣、下流和无耻,再没有比用以形容一般存在的东西的"平庸"、"庸俗"更好的词语了。

## 34

作为自在之物的意欲,是构成一切生物的共同材料,是事物的普遍元素。意欲是我们与所有人,甚至与动物和其他更加低级的存在形态都共同拥有的东西。在意欲方面,我们和万物是一样的,只要它们充满着意欲。在另一方面,

一种生物赖以优越于另一种生物，一个人赖以优越于另一个人的却是认识力。因此，我们要表现出来的东西应该尽可能地局限于认识力方面，只有认识力才可以显现出来。这是因为意欲既然是我们共有的东西，那它就是所谓俗的东西。根据这一道理，意欲的每一次激烈显现都是"俗"，也就是说，它使我们降格为种属的一个纯粹标本、范例而已，正是在这个时候我们显示了种属的特征。因此，所有的愤怒都是俗；所有的纵情狂欢、所有的仇恨和恐惧，一句话，每一种情绪，亦即每一意欲的活动，当它变得那样强烈，以致在我们的意识里远远地压倒了认识力，使我们变得更像是一个意欲着的生物，而不是一个认识着的人——在这时候，我们就都是俗。一旦屈从于诸如此类的情绪活动，哪怕是最伟大的认识天才也会变成一个最普通的凡俗之人。相比之下，谁要是希望成为超凡脱俗，亦即伟大，那他就绝对不能允许意欲占据优势的活动完全占据他的意识，哪怕他受到极大的诱惑要这样做。例如，他必须察觉到别人对自己憎恨、仇视的态度，但又能够不为所动。确实没有比这一迹象更能确切无误地显示出一个人的伟大：对任何敌对的、侮辱性的话语都能够无动于衷，只是把这些东西，正如其他无数的错误一样，归之于说话者肤浅的认识力；因此也就是察觉到这些东西，但却丝毫不受影响。由此我们也就理解了格拉西安[6]所说的话，"没有什么比让人家发现自己只是一个常人更加降低自己的身份。"

根据以上所言，我们必须隐藏起自己的意欲，就像我们不得不隐藏起自己的生殖器一样，虽然这二者都是我们本

质的根源。我们应该只让我们的认识力显现出来，犹如我们只露出自己的脸。否则，我们就会变得凡俗。

甚至在戏剧——它们专门和惟一的主题就是激情和情绪——意欲的表现仍会轻易变得俗不可耐。这点尤其见之于法国的悲剧作品。它们的作者除了描绘激情就再没有更高的目标了。他们时而营造出一种可笑、愚蠢的怜悯，时而又写出一些简短的俏皮、挖苦的话语，目的就是借助这些幌子以掩盖其主题的低俗。在看到由著名的拉切尔小姐扮演的苏格兰女王玛丽·斯图尔特，对着英格兰女王伊丽莎白大发脾气的一幕时，尽管拉切尔小姐的演技很出色，但我还是想起了市场上的女鱼贩子。由于这样的表现手法，最后的一幕送别也同样失去了一切崇高的成分，也就是说，真正悲剧性的、法国人没有半点认识的东西。同一个角色却由意大利女演员丽斯托利表演得异常出色，因为意大利人和德国人尽管在其他方面存在着巨大的差异，但对于在艺术中什么才是深刻、严肃和真实的东西却有着相同的感觉，因此他们和处处暴露出缺乏这类感情的法国人恰成对照。戏剧中的高贵，亦即超凡、脱俗和崇高、壮美，首先就是经由认识力——它与意欲互相对立——而产生；认识力自由地翱翔在意欲的活动之上，它甚至把意欲的活动也当作审视、考察的材料。莎士比亚的戏剧尤其让我们看到了这一点，特别是《哈姆莱特》一剧。那么，如果认识力上升至这样的高度：领悟到了所有的渴望与争斗都是毫无意义，并由此取消了意欲本身，那么，这一戏剧就有了真正意义上的悲剧性，因此也就是真正的崇高和壮美。这悲剧也就达到了它的最高

目标。

## 35

我们的智力能够集中其力度，抑或松懈、无力，决定了生活呈现在我们眼里的样子。如果我们的智力属于前一种情况，那生活就会显得短暂、渺小和匆匆即逝；生活中没有什么事情值得我们为之激动，相反，一切都是无足轻重的，甚至快乐、财富和名声也是这样。我们对生活甚至会形成这样的看法：无论一个人如何遭受过失败，他也不会真的在这方面失去很多。但如果智力属于后一种情形，那在这种智力的审视下，生活就反而显得漫长和重要，一切都是马虎不得，但又充满艰难，我们因此全身心地投入其中以争取快乐，跃跃欲试地要大展一番拳脚，并确保占有从搏斗中获得的战利品。对生活的后一种看法是形而下的，亦即格拉西安所说的"对生活太过认真"。而前一种观点却是超验和形而上的，对此奥维德的"一切并不那么重要"（《变形记》）是不错的表达。但柏拉图的这一句话把这种观点表达得更好："没有什么人、事值得我们为它如此烦心。"

第一种看法的产生，其实是因为在持这种看法的人的意识里，认知取得了主导地位。这样，认识力就不再纯粹为意欲服务，而是被用以客观地理解生活的现象；它也就不可避免地看清楚了生活现象的徒劳和虚无。而在持第二种观点的人的心理意识，意欲占据了优势，认识力存在的目的纯粹是为意欲照明目标以及通往这一目标的途径。一个人的

伟大抑或渺小，全在于上述哪一种观点在意识里取得优势。

## 36

每个人都会把自己视觉范围的尽头当作是世界的尽头，这一错觉无论对于肉眼——它们把地平线上的天、地视为相连——还是精神智力方面的眼界而言，都是难以避免的。正是部分出于这一原因，每个人都以自己的标准衡量别人，而这样的标准通常不过是一个裁缝的标准而已，但我们却又不得不对此加以忍受；另外，每个人都毫无根据地把自己的平庸和渺小加之于我们，而这样的天方夜谭却又居然马上就被人们作为事实接受下来。

## 37

在我们的头脑中，有一些概念甚少是清晰和明确的，这些概念只是通过其名称而勉强存留着。这些名称其实只标示着这些概念的存在而已；一旦没有了这些名称，这些概念就不知其踪了。例如，智慧这一概念就属于这里说的情形。这一概念在几乎所有人的脑子里都是那样的模糊不清！我们只需看看哲学家对此概念所给予的解释！

在我看来，智慧不仅标示了理论上的完善，而且，还包括实践中的圆满。我给予智慧的定义就是：对整体和普遍的事物能有一个完美和正确的认识，这一认识完全渗透在一个人的身上，它指导着这个人的一言一行，甚至在他的一

举手、一投足也充分显示出来。

## 38

人们身上一切原初的,因此也就是真正的东西,就像自然力一样无意识地发挥作用。经过了意识的东西,也就因此成为了表象(思想图像)。因此,把诸如此类头脑中的表象形之于外也就在某种程度上变成了表象的传递。据此,一切真正的和经受得住考验的性格、精神素质从一开始都是无意识的;也正因为这样,它们才给人们留下了深刻的印象。有意识做出的事情都是经过一番补足和带有目的的;所以,这类行为已经变成了造作,亦即欺骗。一个人在无意识的情况下所完成的事情是不费吹灰之力的,这却是任何努力都无法代替的。原初、自发的观念、思想就属于这一类东西——它构成了一切真正成就的根基和内核。因此,与生俱来的才是真正的和无懈可击的。任何人如果想成就某样事情,就必须在他所从事这一工作的时候——不管这是商业、写作抑或教育——在不认识个中规律的情况下遵循着规律。

## 39

许多人在生活中交上好运确实就是因为他们脸上常常挂着一副愉快的笑容——这使他们赢得了别人的欢心。但我们还是要小心谨慎一点为妙,并从哈姆莱特的不朽名句

中认识到这一道理:"一个人会微笑着、微笑着捅你一刀。"

## 40

具有闪亮和伟大的素质的人并不介意承认自己身上的缺点和不足,或者让别人看见这些东西。他们觉得自己已经偿还了因为这些缺陷而欠下的债务;他们甚至会认为:他们其实为这些不足争了光,而不是这些缺陷真会贬低了他们自己。如果这些缺点、不足是与他们的伟大素质直接联系在一起,"作为必不可少的条件",那情况就更是这样。这与已经引用过的乔治·桑[7]的这一句话不谋而合:"每个人都有自己的美德所带来的缺点。"

相比之下,某些享有清白的名声和一副无可指责的头脑的人却从来不会承认自己哪怕是一丁点的不足。他们小心翼翼地想尽办法把它们遮掩起来,对任何关于这些不足的暗示都相当敏感。这是因为这些人的全部优点就在于没有缺点,因此,一旦他们暴露出了某种缺点,他们的这一可取之处就马上被打了折扣。

## 41

对于平庸的人来说,谦虚只是诚实而已;但对于具有非凡能力的人而言,谦虚却是一种虚伪。因此,后一种人如果坦然显现和不加修饰对自己出众能力的感觉和意识,那这种做法跟平庸之人表现出谦虚是同为诚实和合理的。华列

日斯·马斯姆斯在《论自信》一章里提供了这一类做法的相当优美的例子。

## 42

甚至在被驯服、接受训练的能力方面，人也是优于一切动物的。基督徒受训练在某种特定的场合在自己的胸前划十字、鞠躬，等等。一般来说，宗教的确就是人为训练的杰作，我的意思是，在训练人的思维方面。所以，众所周知，在这方面开始做工作，无论如何都是不会太早的。只要我们在小孩6岁之前，极其严肃、认真，反复不断地教小孩背诵一样东西，那么，没有什么明显荒谬的东西是不可以牢固植入这一小孩的脑袋，因为训练人就跟训练动物一样，只有尽早开始才会完全成功。

贵族被训练成惟一只把自己的诺言奉为神圣；认真、死板地笃信骑士荣誉的怪诞规则，甚至在必要的时候不惜为遵从骑士荣誉而赴死；把国王真的视为某种更高级的生物。我们出于礼貌说出的客套话，尤其是对女士毕恭毕敬、细心周到的行为，都是人为训练的结果。我们对于出身、地位、头衔所怀有的尊崇也出自同样的原因。同样，我们对别人针对我们的某些话语的生气程度也不一样。例如，英国人被训练成把别人责备他们不是绅士的话视为极大的侮辱，如果被别人指为说谎者，那就更加不得了；法国人不能原谅别人说他是“懦夫”；德国人则觉得骂人“愚蠢”的行为，简直就是十恶不赦的大罪，等等。许多人从小接受训练，能够在

某一方面始终不渝地信守诚实，但在其他各个方面的表现却不值一提。所以，不少人不会盗窃钱财，却会随手拿走可以直接享用的东西。很多商人在欺骗别人的时候可谓不择手段，但肯定不会做出偷窃财物的事情。

医生在看人的时候眼睛只察看这个人是否患病；法律学家则只盯着人们的劣性；而神学家则会留意世人的愚蠢。

## 43

在我的头脑中存在一个对立的反对派：它对我所做的事情或者已经作出的决定——哪怕经过了深思熟虑——在事后都会与我展开论战，这反对派却又并不总是对的。我想这只是人的研究精神的一种核实和纠错方式，它经常把一些莫须有的指责强加在我的身上。我怀疑很多人也有同样的情况，因为谁又可以用不着对自己说：

> 你以自己的能力做了什么样的事情，
> 而又无悔当初的尝试和最后的成功。
>
> ——尤维纳利斯

## 44

如果一个人的头脑直观活动足够活跃，用不着每次在

感官受到刺激直观活动才能得以开始，那么，这个人就具备了很强的想象力。

据此，对外在的直观越少经由感官提供，那我们的想象力就越活跃。孤单一人长时间地呆在囚室或者病房里，寂静、昏暗、朦胧，都会增加想象力的活跃程度；想象力在诸如此类的影响下，会自动开始活动起来。反过来，当我们的头脑直观地从外在获得许多观察素材，例如，在旅行中，在熙熙攘攘的人群里，或者在光天白日之下，我们的想象力就会停止工作；甚至在需要的时候，也仍然无法活动起来：它知道现在并不是适合它工作的时间。

不过，想象必须从外部世界获取了许多的材料以后才能变得丰富起来，因为只有这些材料才可以填充它的储藏室。我们的想象需要接受材料跟我们的身体必须得到食物是同一样的原理：当身体从外在获得了许多它要消化的食物的时候，它是最没有能力进行任何工作的，身体乐意得到休息。不过，身体在以后适当的时候所展现的各种力量却全赖于这些食物。

## 45

人们的意见、评价遵循着物体摆动的法则：如果它越过了重心的一边，那它必须在这之后走回另一边的同等距离。它们只能随着时间才可以找到并停止在真正的静止点上。

## 46

在空间,距离增大就会使物体收缩从而变小。通过这样的方式,这一物体的缺点和不足就可以消失不见了。所以,由缩小镜或者针孔照相机反映出来的东西都显得比在现实中的这些东西漂亮。在时间,过去也同样发挥着类似的效果。逝去已久的一幕往事,包括参与其中的人物,在我们的记忆中显得特别令人愉快,因为记忆把无关紧要的和烦扰人的东西都清除掉了。现在此刻却没有这一优势,所以它在我们的眼中总是充满着缺陷不足。

在空间,接近我们的东西显得大;如果距离相当接近的话,那它们就会占据我们的整个视线范围。一旦我们与这些东西拉开了一段距离,它们就会显得细小和不起眼了。在时间上也是同样的道理。我们日常生活中的琐碎小事和芝麻、绿豆般的烦恼、不幸,只要它们是在现时和在我们身边发生,并因此刺激起我们的感情、忧虑、懊恼和情欲,那么,这些事情就会显得很大、很重要。一旦永不疲倦的时间长河把这些事情带走了一段距离以后,它们就会变得毫无意义,不值一提,并且很快就被我们忘掉,因为这些事情的大小与否全在于它们与我们距离的远近。

## 47

由于高兴和悲伤并不是头脑中的表象,而是意欲所

受到的刺激，所以它们不会停留在记忆的地盘，我们也无法回想起那些刺激本身，也就是说，我们不能重温它们。相反，我们只能回想起当时与它们相伴的头脑里的表象，特别是在当时由高兴或者悲伤情绪所引发的说话和表现。我们只能通过当时这些表达以测量当时那些感情。所以，我们对高兴和悲伤的回忆总是有欠完美；在事过境迁以后，我们就会对当时的高兴和悲伤无动于衷了。这就是为什么每当有时候我们重温过去的快意或者苦痛时，我们都总是无功而返，因为这两者的真实本质存在于意欲。而意欲，就其自身而言，是没有记忆的。记忆是智力的一种功能，而智力，就其本质而言，就是提供和保留纯粹的表象而已，但这些不是我们现在讨论的主题。奇怪的是，到了糟糕的日子，我们都能生动地回想起过去的幸福时光；但在美好日子里，我们对糟糕的时候却只有相当不完美和冷冰冰的图像。

## 48

对于我们的记忆，我们担心的不是因为学过太多东西而导致记忆超出负荷，而是记忆内容的纷乱和相互混淆。记忆能力不会因为学过东西而有所削弱，这就好比沙子不会因为已经堆砌成不同的形状而失去塑造新形状的能力。在这种意义上说，记忆是深不可测的；不过，一个人的知识越丰富多样，那么，要马上应付不时之需则需时更多，因为记忆就像一个商店主：他必须从一间很大

的、摆满五花八门的货品的商店找出他所需要的物件；或者，更确切地说，一个人必须从多条可能的联想当中，回忆起唯独的一条；这一条联想由于这个人以前所受训练的原因，可以引向他想回忆起来的东西。记忆不是一个用于储蓄的容器，它只是使精神力得以发挥的一种本领，所以，头脑始终只是在可能中，而非在实在中拥有其全部知识。关于这一话题，我推荐读者阅读我的《论充足理性的四重根》第二版45章。

## 49

有时候，我无法回忆起某一个外语词、一个名字，或者一个技术用语，虽然我很熟悉它们。在用心想了一段或长或短的时间但又一无所获以后，我就完全放弃回想了。然后，在一两个小时之内，在少数情况下甚至更迟一点，有时甚至是在过了四到六个星期以后，当我正在思考完全不同的事情时，那要找的词就会突然出现，就好像是有人在我耳边悄声告诉了我这一个词似的（所以，一个不错的做法就是临时用一个记忆符号把需要找的字词记录下来，直到它重新出现在我们的记忆中为止）。经过许多年对这一奇特现象的观察，我得到了下面这一可能的解释。在经过一番艰难而又没有结果的搜索以后，我的意欲继续保留着要找到这一词语的意愿，并且委派智力进行监察。这样，稍后在我的思路、联想中，一旦某个与我的目标词有几分相似的词偶尔出现——或许这词只是具有相同的开首字母——那暗中

的监察者就会扑向前去，把它补足成我要找到的词；这个词也就这样终于被揪住，并被作为战利品突如其来地拖至我的面前。但对这个词是如何和在哪里被逮住我却全不知情。所以，它的出现就好像有人在我耳里悄声说了出来一样。这道理跟下面这一例子是一样的。当一个小孩无法说出学过的一个单词时，老师最后只能把单词的第一个或者第二个字母提示给他，而小孩也就终于想起这个词了。如果无法得到这种提示，那我们最终就只能逐一按字母表顺序寻找这一单词。

直观形象比纯粹的概念更能牢固地留在我们的记忆中。所以，那些有想象天赋的人比常人更加容易学到语言，因为他们把所学的词语马上与相对应的事物的直观形象联系起来，而其他人则只是把所学的词语与自己语言中的字词联系起来。凡是我们想留在记忆里的东西，我们都应尽可能地把它们还原为某一直观形象，不管这直观形象是直接的，抑或只是某一个例子、一个明喻、一个类比或者其他别的东西。这是因为我们的记忆能更牢地抓住一切可被直观之物，而不是只在抽象思考中的东西或者只是纯粹的字词。所以，我们所经历过的事情比起我们阅读过的事情更容易留在我们的记忆里。

**记忆法**或**记忆术**(Mnemonik)不仅仅只是考虑如何运用技巧把直接的记忆通过俏皮话或者警语转化为间接的记忆，它其实应该附属于这样一门研究记忆的系统理论：这门理论阐述和解释记忆的独特之处，并且能从记忆的本质引出它的特性，然后再从这些特性推论其本质。

## 50

我们只是不时地学到一些新的东西，但却整天在忘记旧的东西。

在这一方面，我们的记忆就像一个筛子：随着时间的流逝和长久地使用，筛子只能留住越来越少的东西。我们的年纪越老，那么，我们仍在交付记忆的东西就流失得越快；而在早年就已存留在记忆里面的东西则仍然保留着。因此，一个老人记忆中的往事距离现时越遥远，就越清晰；而越接近现时，记忆中的事情就越发不清楚。这样，一个老人的记忆也就像他的眼睛一样，变得只能看清远距离的东西。

## 51

在生活中的某些时候，在没有什么特别外在原因的情况下，我们对周围环境和当下瞬间的感官把握能达到某一少有和更高一级的清晰度，原因应该是那发自内在的、获得了加强的敏感性，这也只能从生理方面作出解释。这些时刻及其独特之处，就以这种方式永不磨灭地长留在我们的记忆里。我们不知道为何在生命中无数相似的时刻里面，偏偏是这些瞬间。看上去一切都是那样的偶然，就像保存在岩石里面的一些已经绝迹了的动物的零散样品，或者被人们无意中夹在一本书里面的昆虫。但这一类记忆又总是愉快的。

当我们回忆起往昔的许多情景和事件时，它们是多么的美好和充满意义，虽然那时候我们不曾珍惜就让所有的这些情景溜走了！不过，不管我们是否珍惜，所有这些还是要消逝的；它们就像是一块块的镶嵌砖，共同组合成了我们对生活经历的记忆图案。

## 52

有时候，逝去已久的一幕往事似乎在没有明显原因的情况下突然栩栩如生地浮现在我们的记忆里。在很多情况下，这有可能是因为我们嗅到一缕淡淡的、还没有进入我们的清晰意识的气味，情形就跟当年我们嗅到了这一气味一样。这是因为气味尤其容易勾起人们的回忆——这已是广为人知的了，而头脑中的联想只需要些微的驱动就可以展开。随便一提，眼睛是悟知官能(《论充足理性的四重根》，21 章)；耳朵则是理性的官能；而嗅觉，正如我们在这里所看到的，是记忆的官能。触觉和味觉是现实的，它们与接触联系在一起；这两种并没有理念性的一面。

## 53

记忆的一个奇特之处就是轻微的醉意会增强对往昔时光、情景的回忆，它使我们比在清醒的时候能更清楚地回想起当时的个中情形。对于我们在有轻微醉意的时候所说的话、所做的事，与我们在清醒时候的言、行相比，我们却倒过

来能更好地回忆起后者。事实上,如果我们真的醉了,那在事后是没有回忆的。轻微的醉意会有助于我们的回忆,但可被记忆的素材却提供得很少。

54

神志不清歪曲了直观;疯狂则歪曲了思想。

55

思维活动的最低一级是算术,这一点可由这一事实得到证明:算术是惟一可以用机器来进行的思维活动。在现在的英国,为了方便人们广泛使用了计算器。对有限数和无限数的分析归根到底也就是算术运算,我们应据此评估所谓的"数学的深奥思想"——利希腾贝格[8](《杂作》,I,198)是这样取笑这一说法的:"那些所谓的专业数学家,全凭世人的幼稚,赚取了思想深刻的美誉;这种情形与神学家自认为就是圣洁的颇为相似。"

56

一般来说,具有伟大才能的人与智力很低的人更容易相处,这是跟平常人相比较而言的。基于同样的道理,暴君与群氓,祖父母与孙儿女,都是天然的盟友。

## 57

人们需要外在的活动是因为他们没有内在的活动。一旦他们有了内在的活动，那外在的活动就成了一种麻烦，很多时候的确就是某种可恨的骚扰和负担。此时，我们的愿望就是得到闲暇和享有外在的宁静。正是由于人们需要外在活动，所以，那些无事可做的人就会坐立不安，并对旅行有着盲目的狂热。正是他们的无聊追使他们穿梭往来于国与国之间。在家的时候，同样的无聊就把他们驱赶在一块。此情此景，让人发噱。证实这一真理的绝妙例子是一个五十来岁的陌生男子提供的。他告诉我在两年间他游玩过的边远国家和地区。听到我说他肯定承受了不少不便、吃了不少苦头和经历了不少危险时，他马上直截了当地、以省略三段论的前提给了一个非常天真的回答："我可一刻都没感觉到无聊。"

## 58

人们独处就会感到无聊烦闷，这一点都不奇怪：他们单独一人的时候是不会笑的，甚至觉得这样做是一件古怪的事情。那发笑是否只是一个给予他人的信号，就像文字一样？欠缺想象和活泼的思想（就像第奥弗拉图斯[9]所说的"精神呆滞、麻木"）就是人们不会在单独时发笑的主要原因。动物则无论单独还是聚在一块时都是不会笑的。

厌恶人类的迈森有一次在单独一人的时候笑了起来，并且被人看见了。人家就问他为何单独一人时仍会发笑。“这正是我发笑的原因”，迈森回答说。

59

一个有着麻木、迟钝气质的笨人，如果改换了爽朗活泼的气质，那他就变成了一个小丑式的傻瓜。

60

不上剧院看戏就像穿衣打扮化妆不照镜子；但不征求朋友的意见就作出决定则更加糟糕——因为一个人可以对各种事情都有中肯、准确的判断，偏偏在判断自己个人的事情时是个例外，原因就在于我们的意欲在这里扰乱了智力的判断。就像医生可以医治别人，偏偏医治不了自己一样；所以，在生病时他就得找一个同行诊治。基于同样的道理，我们在处理自己的问题时应该征求朋友的意见。

61

我们日常的自然而然的手势动作，例如在热烈的交谈中伴随出现的手势动作，本身就是一种语言，并且确实是比话语更为普遍的一种语言——只要这种手势语言独立于话语语言，并在各国都是相同一致。确实，各个民族都是根据

自己民族的热烈和活泼程度使用这一语言；某些民族，例如意大利，他们的手势语言多了一些纯粹是他们民族约定俗成的手势动作，这一类手势动作因此也只能适用于当地。手势动作的普遍性类似于逻辑和语法所具有的普遍性：因为手势动作表达的是谈话中属于形式的部分，而不是谈话中的内容。不过，手势动作却有别于逻辑和语法，它不仅与智力有关，而且它还和道德，也就是说，意欲的活动有关。手势伴随着讲话就犹如准确跟进的基本低音伴随着旋律；像这低音一样，手势动作加强了这些话语的效果。最有意思的莫过于尽管谈话中的素材、亦即具体内容和谈论中的事情千差万别，但当谈话的形式部分是相同时，那么人们采用的个别手势动作是完全一致的。因此，当我从窗口看到两个人在热烈地交谈，但又听不到他们所说的哪怕是一个字的时候，我却可以明白他们谈话中泛泛的，也就是说，纯粹形式的和典型的含意，我能准确地看到说话的人正在辩论，提出他的根据，界定这些根据，然后有力地强调它们，最后以胜利者的姿态得出他的结论。或者，我看见他讲述所遭受的一桩不公，生动、形象地向我们诉说对手的愚蠢、麻木不仁和难以对付；或者，他得意洋洋地告诉别人他如何制定了一个绝妙的计划并付诸行动，最后又如何终于取得了成功，或者，因为遭受了厄运的缘故，以至于计划功亏一篑。我还看到他承认目前处于一筹莫展的困境；或者，根据他的叙述，他如何及时识破了对手的用心和手腕，通过行使自己的正当权力，或者动用武力，挫败了对手的阴谋和惩罚了玩弄这一阴谋诡计的人，等等。不过，单纯的手势动作能够告

诉我的,说到底,就是在抽象之中的整段谈话所包含的道德或者智力方面的关键内容,也就是这谈话的精髓部分,真正实质性的内容——这些,尽管个别的谈话是在不同的场合进行,交谈的事情因而又是多种多样、千差万别,其实都是一样的。手势动作之于话语内容,就犹如概念之于被这概念所涵括的个体事物。正如我已经说过的,至为有趣的事情就是:甚至脾性各异的人,在表达相同的境遇时,运用的手势动作却是完全一样和固定不变的,这和每个人嘴里都说着一种语言里面的相同词语是同一样的道理。但是,正如每个人所选用的词语会因为受过不同的教育和发音不同而稍微有所不同,同样,手势动作也会因人而异呈现些微的差别。至于现存的、为众人所遵循的手势形式,确实并不是以约定或者俗成作为其基础。手势动作都是原初和自然而然的,是一种真正的大自然的语言,虽然它会通过模仿和习惯而被固定起来。我们都知道:演员和大众演说家都必须认真研究——后者则只须在稍微狭窄的范围——手势动作,而这主要就是观察和模仿,因为手势语言不可以化为一些抽象的规则——除了一些比较泛泛的主导原则以外,例如:手势动作不能出现在话语之后,而只能恰好走在话语之前——它宣告话语的到来,并以此引起人们的注意。

英国人对手势语言有着一种典型的蔑视,并把它视为粗俗和有失身份。据我看来,这只不过是拘谨的英国人的一个幼稚偏见而已。我们在这里谈论的是大自然给予我们每一个人、而我们又都能明白的一种语言,所以,纯粹出于对众人称赞的绅士风度的喜爱而摒弃手势语言,把它视为

禁忌——这种做法是否妥当令人怀疑。

## 注 释

[1] 参见本书的《论天才》。——译者

[2] “耐性”一词的德语和拉丁语词根“dulden”和“pati”是“痛苦”的意思。——译者

[3] 尤维纳利斯(约公元60—约127):罗马最有影响的一位讽刺诗人。——译者

[4] 我们并不容易看出现时人、事的含意。只有当它们已成往事,依靠回忆、讲述、描绘的帮助,它们才会凸现其含意。

[5] 奥维德(公元前43—公元17):以《爱的艺术》和《变形记》闻名于世的罗马诗人。——译者

[6] 巴尔塔扎尔·格拉西安(1601—1658):西班牙哲学家、作家。——译者

[7] 乔治·桑(1804—1876):法国浪漫主义女小说家。——译者

[8] 乔治·克里斯朵夫·利希腾贝格(1742—1799):德国物理学家兼讽刺作家,以其嘲笑形而上学和浪漫主义的过火论点而知名。——译者

[9] 第奥弗拉图斯(公元前373—前287):亚里士多德在雅典的继承人。——译者

# 论 命 运

偶然在生活中是没有位置的，和谐和秩序把持着对生活的统治。

——波洛提双斯[1]

我在这里向各位传达的思想不一定会引出某个扎实的结果，其实，我或许只能把这些思考称为形而上学(玄学)的梦幻想象。尽管如此，我仍然无法下定决心把这些思考付诸遗忘，因为这些讨论对于不少人来说是受欢迎的，它们至少可以让思考过这方面问题的人对照一下自己的想法。不过，这些读者应该记住：在下面的讨论中，一切都是无法确定和充满疑问的，不仅对论题[2]的解答是这样，甚至这论题本身也是如此。在本文中，我们不能期待能够得到任何明确的解释，而只能指望对一些晦暗模糊的事物的关联稍加梳理而已——这些事物关联在我们的一生中，或者当我们回顾一生时，曾经不由自主地进入我们的头脑。我们对这一论题的思考跟我们在黑暗中的摸索相差无几：在黑暗中，我们注意到了某样东西，但这东西究竟是什么，它在哪里，这些我们都不甚了了。在对这论题的讨论中，如果我有时采用了某种肯定的、甚至是权威说教的口吻，那么，我就

在这里作一次性的说明:那只是因为反复表示怀疑、猜想的套语会变得啰嗦、乏味,而这点是需要避免的。读者不要对那种口吻太过认真。

确信某种天命的主宰,或者相信在冥冥之中有某种超然的东西在驾驭着我们每一个人一生中的大小事情——这在各个年代、时期都极为普遍和流行,甚至那些对迷信把戏感到反感的思想家有时候也会对这定命的说法深信不疑,而这跟任何既定的教义完全无关。反对这种信念的首先是这一事实:这种信念,一如其他所有信奉神祇的信仰那样,并不出自于"认识",而只是"意愿"(或"意欲")的产物;也就是说,它首先是我们的贫苦状态的产物。这是因为那本来只应由认知所提供的、构成这一信念的素材,其源头可能是这样一个事实:虽然偶然和变故无数次别出心裁地使我们事与愿违,但事情的最终结果有时候却是对我们有利的,或者是间接地使我们得到极大的好处。在诸如此类的情形里,我们认出了冥冥之中的命运之手,尤其当命运无视我们的见解,甚至以我们讨厌的方式引领我们踏上幸运之途的时候,我们就更能清楚地看到它的作用。这样,我们就会说:"虽然我的船只触礁了,但旅途总算一帆风顺。"我们自己做出的选择和命运的引领在相互对照之下,可谓泾渭分明,我们可以感觉到后者更胜前者一筹。由此,当我们偶然遭遇逆境时,我们就会用这一句经常被证明是千真万确的话安慰自己:"这或许会是好事情呢,谁知道?"这种看法其实源自这一观点:虽然偶然统治着这一世界,但错误却也是它的统治伙伴,我们既臣服于前者,也同样受制于后者。现

在在我们看来是不幸的事情或许正是一件大好事。这样，在我们避过了偶然，转而求助于错误时，我们也只是逃离了一个世界暴君的打击，却投向了另一个作弄人的暴君。

除了上述这一点以外，把纯粹明显的偶然事件视为带有一定的目的确实是一个大胆无比的想法。不过，我相信每个人都会在其一生中至少一次曾经明确地产生过这一想法。在一切种族和一切信仰里面，都可找到这种思想，虽然在穆罕默德的信徒当中，这种思想至为明确。这一思想可以是至为荒谬或者至为深刻——这视我们对这一思想的理解而定。虽然支持这一思想的事例有时候相当明显和有力，但反驳这些事例的意见始终是：如果偶然性从不曾作用于我们的事务，那可才真的是一大奇迹呢——在这一方面偶然性与我们的理解力和见解一样发挥着作用，它甚至能发挥更大的作用呢。

发生的一切事情都遵循严格的必然性而发生。这是一个先验的、因而是一个颠扑不破的真理。在此我把它称为可论证的定命主义。在我的《论意欲的自由》的获奖论文里，我表明了这一真理。它是我在那篇文章中经过探讨、思考以后得出的结果。这一真理也得到了现实和后验的证实，材料来自于这些再也毋庸置疑的事实：催眠、个别人所具有的预见幻觉，还有我们那些甚至直接和精确地预兆了将来事件的睡梦[3]。能够证实我的这一理论——一切事情的发生都遵循着严格的必然性——的最突出的现实例子，就是人的“预见幻觉”。因为某些人具备“预见幻觉”的缘故，我们目睹通常很早之前就被预言了的事情按照预言

的样子准确发生，还有那伴随发生的情形都跟预言准确吻合。我们甚至故意想出种种办法阻挠预言中的事情发生，或者至少在某些附带细节上使事情的发生不尽如预言的样子。这些努力总是徒劳无功，阻挠这些事情发生的努力总是正好促成了这些事情的发生。在古代的历史和悲剧作品中，也发生了同样的情形，神谕或睡梦所预兆的灾难正是由于人们采取防范措施而促成。从众多的例子当中，我只需引用俄狄浦斯王和希里多德第一本书中的克拉芬和阿德拉斯图斯的优美故事。与这些例子相符的还有由值得信赖的本德·本森提供的有关凭"预见幻境"预言的例子——它们登载于基撒编写的《催眠术》第八卷第三部分（尤其是第四、十二、十四、十六的例子）以及容·史蒂林的《预兆的理论》155。如果预言能力更为常见而不是像现在这样稀罕，那么，无数被预见到的事情就会准确无误地发生，证实这一真理——事情的发生总是遵循严格的必然性——不容否认的事实证据就会普遍存在，每个人就都可以接触它们。这样，人们就再也不会对这一事实产生怀疑：虽然事情的发展看上去是纯粹的偶然所为，但归根到底，事实却不是这样。相反，所有的那些偶然本身都被一种深藏不露的必然性所完全控制，那些偶然本身只是这种必然性所采用的手段而已。能够一窥这其中的堂奥就是自古以来所有占卜术努力争取的事情。从上述那些有事实根据的预见将来的事例，自然可以引出这一结论：所有的事情不仅遵循着完全的必然性而发生，而且，这些事情的发生从一开始就以某种方式注定了，成为了客观上确定下来的东西，因为这些事情在预言者

的眼里已经是此刻存在的事情了。尽管如此，我们仍然可以把这种情形归于因为因果链的发展所必然导致的事情。不管怎么样，这种认识，或者观点——认为所有发生的事情所根据的必然性并不是盲目的，亦即确信我们的人生历程既是必然的，同时也是有着计划安排的——所有这些，都是更高一级的宿命论。这种宿命论不像一般的宿命论那样可以简单地说明或者证明。不过，我们每一个人或许迟早都会在某一段时间里有过、或者从此永远认定了这种宿命思想，这视一个人的思想方式而定。我们可以把这种宿命论称为"超验的宿命论"，以把它从那种普遍的、可被明示的宿命论区别开来。"超验的宿命论"不像后者那样得自于确切的理论性知识，或者必要的调查研究——因为这些工作几乎无人能够胜任。我们只是在人生进程中逐步得出这一认识。在人们经历的事情当中，某些事件的发生特别引人注目，一方面，这些事件与当事人尤其贴切吻合，我们在这里面看到了一种道德的或者内在的必然性所留下的印记；另一方面，我们也看到了一种外在、纯属偶然的明显痕迹。这类事情的频繁发生就使人们得出了这一观点，它通常还会演变成这样一种确信：一个人的人生历程，无论从表面上看是如何的杂乱无章，其实却是一个自身协调与和谐的整体；它有着某一确定的发展方向，也包含某一给人以启迪的意义——整个一生简直就是一部构思极尽巧妙的史诗[4]。不过，一个人从自己一生中获得的启迪教训也只惟一与他的个体意欲有关，而他的个体意欲归根到底也就是他的个体错误而已。这是因为我们并不能从世界历史中找到规划

和整体，就像哲学教授手中的哲学所告诉我们的那样，而只有在个人一生中才能看到这些东西。事实上，民族只存在于抽象之中；只有个人才是真实的。所以，世界历史并没有直接的形而上的意义；它其实只是偶然形成的形态。在此我提醒读者参阅我在《作为意欲和表象的世界》第一卷35对这一问题的论述。因此，在个人命运的问题上，许多人都会形成超验宿命论的看法。并且，只要人们度过了生命中相当长的一段时间，对自己的生活仔细检查一番，那么，或许每一个人都会在某个时候产生这种超验宿命论的看法。的确，当一个人回顾自己人生历程中的细节时，自己一生中所发生的一切有时候显得就像早就安排好了似的，而出现过的人物就犹如在一部戏里循例登场的演员而已。这一超验宿命论不但包含不少慰藉的成分，而且或许还有许多真实的东西。因此，在各个时代，这一思想甚至成为了人们宣讲的信条[5]。在这里，有必要提及一段完全不带偏见的证词，它出自一个年逾古稀、饱经世故的宫廷大臣。90岁的涅布尔[6]在一封信里写下了这一段话："经过仔细的观察，我们就会发现许多人的一生都有某种的规划——这一规划通过人们的自身天性或者通过外在的情势得以实施；这种规划就好像预先就被细致地确定了下来。尽管人们的生活状态起伏不定和变化多端，但到了人生的最后，我们看到的是一个统一体——这里面有着某种确切的和谐一致。……虽然某一确切的命运在隐秘地发挥着作用，但这命运之手仍然清晰可辨；外在影响或者内在冲动伴随着它而动，甚至相互矛盾的原因都常常结合起来向着这命运之手的方向活

动。不管人生进程如何迷惘、混乱,动机和方向总会显示出来。"(《涅布尔的文学遗著》,第二版,1840,第三卷,452页)

我这里所说的每个人一生中的某种规划性,可以部分地从一个人与生俱来的、呆板如一的性格得到解释:这一性格始终把一个人拉回到同样的轨道上去。每个人都可以直接和准确地认出与自己的性格至为吻合的东西;一般来说,他根本不是在清晰的思维意识中认出这些东西,他只是直接地、就像本能一样地循着自己的性格行事而已。只要这种认识没有进入清晰的意识就径直化为行动,那就与马绍尔·荷尔[7]的条件反射行为相差无几。由于这一特性,每个人都会追求和抓住适合自己个人的东西,他甚至无法向自己解释清楚为何会这样做;他这样做既非受到外在的影响,也不是由于自己的虚假观念和偏见所致,情形就像在沙滩上被阳光孵化的水龟:它们破壳以后马上就会径直向海里爬去——这时它们甚至还没有发现海水的能力。所以,这是我们内在的罗盘,一种神秘的冲动——它引导我们准确地走上那条惟一适合我们的道路。不过,也只有当一个人走完了自己的人生之路以后,他才会发现这条道路始终如一地通往同一个方向。但是,与外在环境所发挥的巨大力量和强烈影响相比,仅仅这种内在的牵引又似乎并不足够;在这里,在这世上最重要的事情,亦即人们经过这许多的忙碌、折磨和痛苦之后才换来的人生过程,其受到的另一半指引,亦即来自外在的指引,竟出自的确盲目的偶然性之手——这偶然性本身什么都不是,也没有任何秩序和安排——这种说法是不大可能的。我们更宁愿相信是这样的

情形:正如某些叫做“失真形象”的图像那样(蒲叶[8]《实验气象物理的元素》)——这些图像肉眼看上去只是扭曲失真、残缺不全的东西,透过圆锥镜察看,它们却显示出正常人形——我们纯粹依靠经验对人生世事发展的看法就像是用肉眼直观“失真形象”,而认为事情的发展在冥冥中遵循命运的旨意却犹如我们透过圆锥镜所看到的情形,因为圆锥镜把原来分散的和支离破碎的东西连接和安排在一起了。不过,针对这种观点总有这样的反对意见:我们在生活事件中所以为看到的那种有组织的联系只不过是我们的想象在发挥作用而已:它无意识地发挥着整理、图解的作用,就像在斑驳的墙上,我们会看到清晰和美丽的人物形象——那是因为我们的想象把偶然分散各处的斑点有组织地联系了起来。不过,可以这样认为:对于我们是合理和有益——就这些字的最高和最真实的意义上而言——的事情,不会是我们只是计划过但却又从来没有具体实行的事情,亦即只存在于我们的头脑里面、被阿里奥斯图[9]称为“空洞不实的计划”的东西:这些计划因为偶然和变故而遭到挫败——为此我们在后半辈子而感到懊丧、悲哀。对于我们真正是合理和有益的事情只能是在现实的图案中确确实实留下了印记的东西,并且,在我们认识到这些事情与我们的目标吻合以后,能够确信地说出这一句话以形容这些事情,“这就是命运的安排”(奥维德语),亦即必然发生的事情。这是因为与我们的目标吻合的事情能够得以发生,偶然性与必然性就必须以某种方式结合统一起来,深藏于事物发展的原因之中。在人生进程中,由于这一统一体的原

因,内在必然性显现为人的本能冲动,然后是理性的权衡、思维,最后,外在情势也加入共同发挥作用;这样,在人生走到尽头以后,在这些因素的共同作用下,这一生就犹如一件终于圆满完成的艺术品——虽然在此之前,当人生还在发展变化时,它看上去似乎欠缺计划或者目标。这种情形跟每一件在计划中进行、但还没竣工的艺术品是一样的。当人生圆满完成以后,仔细审视这一人生的每一个人,都会忍不住目瞪口呆:这一人生轨迹活生生就是匠心独运、深谋远虑和持之以恒结出的成果。总的来说,这一结果是否意味深长则视这一人生的主体是平凡庸俗,抑或出类拔萃。从这一观点出发,我们就能领会这一相当超验的思想:在偶然占据着统治地位的现象世界的背后,却存在着一个无处不在的思考的世界——它控制着偶然和变故。当然,大自然所做的一切事情都着眼于种属,它不会只为个体效劳,对于大自然来说,前者是一切,后者则什么都不是。只不过在我们现在所作的假定中,在此发挥作用的并不是这一大自然,而是超越大自然以外的某种形而上的东西——它完整、不可分地存在于每一个体里面。所以,发生的所有这一切都涉及全部个体。

为彻底澄清这一问题,我们的确首先应该回答这些问题:一个人的性格有可能与命运完全不相吻合吗?或者,就主要方面而言,每个人的命运都与他的性格相匹配吗?或者最后这一问题:是否某一隐秘、无从捉摸的必然性,就像一部戏剧的作者那样,总是把一个人的命运和他的性格天衣无缝地连接在一起?正是在这一问题上,我们并非一清

二楚。

这样，我们就认为在每时每刻我们都是自己行动的主宰；可是，在我们回眸审视我们的生命历程，尤其当我们清楚回想起自己迈出的错误一步，以及由此招致的后果时，我们通常都无法理解我们为何做了这样的事情，而疏忽了那样的事情。似乎冥冥之中某种奇怪的力量操纵着我们的步伐。所以，莎士比亚说：

> 命运，显示您的力量吧，我们身不由己，
> 命定如何，就该如何。
>
> ——《第十二夜》第一幕，第五景

古人们用诗歌和散文永远不知疲倦地强调命运的无所不能和以此衬托出人的无能为力。在世界各地，我们都可以看到人们对此信念深信不疑，因为他们怀疑除了那明显可经验的事物的关联以外，还深藏着某种秘密的事物关联（参看卢奇安：《死者的对话》，XIX 和三十；希里多德的《历史》）。因此在希腊语里对这一概念有多个的称谓。[10]甚至歌德也在《柏利行根的神祇》一剧第五章写道："我们人类无法驾驭自己；控制我们的力量由那些邪恶精灵所一手掌握；他们恶意戏弄我们，使我们沉沦、毁灭。"另外，在《艾格蒙特》（第五章，最后一景）："人们以为指挥着自己的生活；但内在深处却不由自主地受到自己命运的牵引。"的确，先知耶律米亚已经说过："每个人的行事并不在自己的掌握之中，指挥脚步的并不是行进中的那个人。"所有这一切都是

因为我们的行事是两种因素作用之后的必然结果：其一是我们的性格——它固定不变，并且只能后验地、因此是逐渐地为我们所了解；其二就是动因（动机）——它存在于外在，随着世事的发展而必然出现。在性格保持不变这一前提下，动因决定了既定性格的作为，其必然性可以与机械活动的必然性相提并论。对事情随后的发展过程做出判断的我是认识的主体，性格和动因对于这个认识主体而言是陌生的，这个认识主体只是对这两者作用的效果评头品足的旁观者。这样，它当然有时候就会大惊小怪了。

然而，一旦领会了这种超验宿命论的观点，并从这一观点出发审视一个人的一生时，我们有时候就会看到一些至为奇特的现象：在发生的一件事情里面，明显物理上的偶然性与某种道德的、形而上的必然性结合在一起，相映成趣；但后者永远无法加以论证和说明，我们只能运用想象去理解。为使读者清楚明白这种情形，我举出一个著名的例子，同时，由于这是一个特别明显的例子，它又非常适合成为这一类情形的典型代表。我们不妨看一看席勒的《跟随着铁锤前行》一剧。在剧中，可以看到费利多林由于参加弥撒而迟到是出于偶然，但是这一迟到对他来说又是极其重要和必然发生的。如果我们仔细思考一番，我们或许就可以发现在我们每个人的生活当中不乏类似的情形，只是没有那么重要和明显罢了。许多人就会因此不得不做出这样的假设：*某种秘密的和不可解释的力量*引导着我们生命进程中的转折和变化；虽然很多时候，它的引导与我们当时的目标和打算相违背，但是，这种引导与我们生活的客观整体和主

观目标是互相一致的；因而也就是促进了我们的真正利益。所以，在事过境迁以后，我们通常都认识到我们当初朝着相反方向的欲望是多么的愚蠢。“命运引领顺从者，但拖曳不情愿的人”(塞尼加语)。这一力量还必须以一条贯串一切事物的无形线绳，把那些不曾被因果链互相连接起来的事物结合起来，这样，这些事物才可以在必要的时候走到了一块。因此，这种力量完全主宰着现实生活中的连串事件，就犹如一部戏剧的作者主宰着他戏剧中的事件一样。首要和直接地干扰了事物有规律的因果发展的偶然和错误，则只是这力量无形之手所运用的手段而已。

深藏不露的必然性与偶然性结合在一起，由此产生出这样一种深不可测的引导力量——这是一个大胆的假设，最有力促使我们做出这一假设的是考虑到这一事实：每个人所具有的确定和独特的个性——它包括体质、道德、智力方面，对于这个人来说就是全部的一切，并因此肯定出自一种至高的形而上的必然性——同时(正如我在我的主要著作第二卷四十三已经表明了的)却又是这个人父亲的道德性格、母亲的智能和双亲的身体结合所导致的必然结果，而双亲的结合一般来说都是明显由偶然情况所致。所以，我们不得不把必然性和偶然性最终结合在一起，或者说，我们无法抗拒地只能做出把这两者结合在一起的道德与形而上的假设。要对这两者合为一体的根源获得一个清晰的概念，我认为是不可能的；我们只能这样说：它就是古人所说的命运，也包括了人们对“每个人都有一个守护神”这一说法所理解的内容，以及被基督徒崇拜为无所不能的上帝。

当然，这三者是有区别的：命运被看作是盲目的，但后两者却不是这样；不过，与事物的深层内在具有某种形而上的本质这一想法相比，把命运拟人化的做法就站不住脚，并变得毫无意义。我们也只能从这种形而上的本质中寻找把偶然性与必然性令人无法解释地统一起来的根源，而这种统一也就表现为操纵我们所有人类事务的神秘力量。

认为每一个人都有一个守护神，并且这守护神掌管着这个人的一生——这种看法据说源自古代意大利西北部的伊特拉斯坎人，但这种看法在古代流传很广。它的中心内容包含在米兰特[11]的一首诗里，这首诗由普鲁塔克为我们保存了下来；它也见之于斯托拜阿斯的《物理学与伦理学》一书中："一个人在出生的时候就获提供一个守护神，后者指引他走过生命中的迷途。"

在《理想国》的结尾处，柏拉图告诉我们：在再生之前，每个灵魂都要自己选择命运，以及与此命运相应的人物。柏拉图写道："当所有的灵魂都已经选定了自己的一生时，他们列队走到拉赫西斯跟前。她便派给每个灵魂一个守护神，以便保护他们度过自己的一生，完成自己的选择。"波菲利[12]对这一段话加上了颇值一读的评论——它被斯托拜阿斯保留了下来。但柏拉图在这之前就曾谈及与此相关的问题：命运只决定了做出选择的次序；不是神决定你们的命运，而是你们自己选择命运。谁拈阄得到第一号，谁就第一个挑选自己将来要过的生活。贺拉斯把这种情形优美地表达了出来：

这种事情只有守护神才会知晓
他缓和星辰的命运预言
他是具人性的一个可朽神祇
他变化多端，形象因人而异，
一会儿是光明的形象
一会儿又是阴暗形体。

关于这种守护神的值得一读的描述见之于阿波莱伊斯[13]的著作。伊安伯利科所写《埃及之谜》中的一节也有谈论这一问题的短小但却重要的一章。但更值得人们注意的是波洛克奴斯[14]对柏拉图的阿基比亚德斯[15]的评论："引领我们的一生，实现我们在降世前就已生效的选择，把命运的礼物和诞生自命运的神祇给予的礼物，以及上天神灵的阳光分派给我们——他就是守护神。"柏拉色斯[16]也异常深刻地表达过同一样思想，因为他写道："要恰当理解命运的话，那就是：每个人都有一个精灵，它寄住在人的自身之外，他的座椅就在星星的上面。他向这个人预兆将要发生的事情，这些精灵就叫做命运。"值得注意的是普鲁塔克也已经有过同样的见解，因为他说除了沉浸在人的尘世肉身里面的那一部分灵魂以外，更加纯净的另外一部分却作为星星悬在人的头顶，并被正确地称为这个人的守护神。守护神引导着这一个人，而一个人越明智，那他就越愿意听从守护神的引导。这一大段太长了，不宜在这里照录下来，它见之于《苏格拉底的守护神》一书。里面的关键句子是这样的："在肉身里暗中流动的部分称为灵魂，但那永不消亡

的部分则被大多数人称作精灵；他们相信精灵就寄住此身内部。不过持有正确见解的人却认为这种东西寄住身外，并把它称为守护神。”附带说上一句，就我们所知，那把异教徒的一切神祇、鬼怪随手转变为魔鬼的基督教，好像把古人所说的这种“守护神”变成了学者和魔法师手中的“亲密精灵”了。基督教所描述的人格化的命运主宰大家都相当熟悉，不需要我在这里多说。但是，所有上面这些称谓和说法，都是对我们正在考察的问题借助寓言、形象表达出来的看法，总的说来，除非运用寓言和比喻的方法，否则，我们无法理解最深刻、最隐秘的真理。

事实上，那种深藏不露、甚至可以控制外在影响的力量，归根到底植根于我们神秘的内在，因为所有存在之谜确实最终就在我们自身。就算碰上最幸运的例子，我们也只是从很远的距离向揭开这一谜底的可能投向匆匆的一瞥而已，也只能通过类推、比喻的方式。

与那种发挥神秘控制作用的力量至为类似的例子就是大自然的目的论，它让我们看到：一些符合某一目的的事情是在人们对这些事情的目的并没有认识的情况下发生的，尤其是外在发生的事情符合某一目的，亦即在不同、甚至异类或者无机体之间发生的事情。这类事情的一个令人惊异的例子就是海水把大量的浮木冲至没有树木的极地。另一个例子就是我们这一行星的主要土地群完全是向着北极堆积——由于天文学上的原因，在北极冬季少了八天，并因此比南极暖和许多。在完整和封闭的机体里而清晰表现出来的内在与目标吻合之处，以及大自然的技巧和纯粹的机械

论，或者终极原因和作用原因，为促成某一目的相互结合得天衣无缝(与此相关的论述可参阅我的主要著作第二卷第二十六章)——这种令人吃惊的协调一致，让我们由此类推地看到那发自不同甚至彼此相距遥远的点、似乎对自己的目的毫不知情的东西，却为着一个终极的目标通力合作，并准确地汇聚在这一终极的目标。在这里，并没有认识力的指引，一切都是根据那先于一切认识的可能的更高一级的必然性，再者，如果我们回想起依次由康德和拉帕拉斯[17]提出的关于我们这一行星体系的起源的理论——这一理论的可能性几乎已经是确凿无疑的了——并且对我在主要著作第二卷第二十五章中所作的考察进行一番思考，也就是再三思考那些盲目的自然力如何通过遵循各自既定不变的定律而展开活动，最终引出了这一井然有序、让人赞叹的行星世界，那么，我们在此就有了一个类似例子——它可以帮助我们大致上和从远距离看到这样一种可能性：甚至一个人一生中所遭遇到的各种事件，尽管经常受到盲目偶然的随心所欲的摆布，但这些事件却好像有计划地指引着这一个人的生命进程，以便符合这一个人的真正和最终的利益。[18]根据这一假设，上帝决定我们命运的信条——这一完全拟人化的说法——当然也就不是一种直接的、在本来意义上的真实，而只有可能是对一个真理所作的间接的、寓言式的和神话式的表述；就像所有宗教神话一样，在给予主观安慰和服务实际目的方面它是完全足够了。在这种意义上，这一信条跟诸如康德的道德神学是一样的。我们只能把康德的道德神学理解为一种行为、态度的样板模式，也就

是寓言式的。一句话，这样的信条有可能在事实上不是真实的，但与真实也已相差无几了。大自然的原始自然力深沉、盲目——我们的行星系统就出自这些原始力的相互作用——随后出现在这世界至为完美的现象界的生存意欲早就在这些原始自然力的内在起着运作和主导的作用。从一开始，生存意欲就已经通过严格的自然法则，为着自己的目标而奋斗，并为建立这一世界及其秩序打下了基础。例如，它通过最偶然的一次推进或者摆动就永远地决定了黄赤交角和自转速度，而最终导致的结果必然表现了生存意欲的全部本质，这恰恰是因为在那些原始自然力的活动中，生存意欲就已经在发挥作用了。同样，决定着一个人的行为的大、小事件，连带引出这些事件的因果关联，也只是意欲的客体化表现——这意欲与展现在这一个人身上的意欲是同一样的东西。由此可见——虽然这仍然相当于雾中视物——这些事件必定与这个人的特定目标协调、吻合。在这一意义上，它们也就构成了那种指引个人命运的神秘力量，并被寓言式地称为这个人的守护神，或者，决定着他命运的上帝。从纯粹客观的角度考虑，毫无例外包罗万象的正是并将继续是普遍的因果关联。由于这种因果关联的作用，一切发生的事情都以严格和绝对的必然性发生。这种因果关联取代了那种对主宰世界的力量纯粹神话式的理解，并的确有权利称得上是主宰世界的力量。

下面这些泛泛的思考会帮助阐明上述的道理。“偶然”意味着彼此没有关联的事情在时间上同时发生。可见没有什么事情是绝对偶然的。相反，甚至至为偶然的事情也是

必然发生的事情，只不过这些事情是从距离更远的途径汇聚在此而已，因为处于因果链遥远上端的某些决定性的原因，很早就已经必然地决定了某一事情就在现在此刻发生，与另外的其他某些事情同时发生。因此，发生的每一件事情都是在一条循着时间方向的因果链上的某一特定一环。由于空间的关系，无数条这样的因果链相互并存着；它们并不是彼此陌生和互相没有丝毫的关联。相反，这些因果链以多种方式纠缠在一起。例如，现正同时发挥作用的多个原因——这些原因各自会产生不同的结果——都源自更早的一个共同的原因，这些原因与更早的原因之间的关联就犹如曾孙子与曾祖父一样。在另一方面，现在产生的某一特定的结果通常需要许多不同原因的巧合，而这些彼此各异的原因都是它们所在的、由过去发展而来的那条因果链上的一环。于是所有那些顺着时间方向移动的因果链，共同形成了一个多方缠绕的巨网；这一巨网连同它囊括的一切同样顺着时间的方向移动，并正好构成了世界的发展进程。如果我们用经圈把那些因果链表示出来——顺着时间的方向——那么，同时发生的并且为此原因互相没有直接因果关系的因果链，可以在任何一处以纬圈标示出来。这样，虽然处于同一纬圈的所有事情之间没有直接互为因果，但是，由于这整个网络的交织相联，或者说，那向着时间方向滚动的所有因果构成一个整体的缘故，所以，这些事情之间仍然有着一种间接的联系。它们在此刻的同时并存是一种必然。正是基于这一道理，在更高的意义上而言一件必然发生的事情，它之所以发生的一切条件就会巧合地走到

一起——这种事情的发生也就是命中注定了的。例如，下面这一事实也是基于同样的道理：由于日耳曼部落大迁移的结果，野蛮的洪流在欧洲泛滥；这时候，希腊雕塑最精美的作品，还有拉奥孔、梵蒂冈的阿波罗神像等就好像经由剧院舞台的活板门似地马上进入了泥土的怀抱。它们在那里毫发无损地等待了 1000 年，直到一个更加温和、高贵、懂得并且欣赏艺术的时代的来临。到了十五世纪末，在教皇朱利二世统治下的这个时代终于到来。那些巨作完好无损地重新露面了——这些作品被视为艺术的典范和表现了人体的真正形态。基于同样的道理，我们一生中重要的和决定性的时刻和境遇也以同样的方式适时而至。甚至预兆的发生也是这样。人们对预兆的相信是普遍的和无法根除的，甚至至为卓越的头脑也会相信预兆这回事，这种情形并非罕见。没有什么是绝对偶然的；相反，一切都必然地发生，甚至那些彼此之间并没有因果联系的事情同在某一时间发生，亦即我们称之为偶然的事情，其发生也是必然的，因为现在同一时间发生的事情在很久以前就已经通过各种原因的作用，确定了要在此时发生。因此，一切事情都会相互间引起回响和得到反映。希波克拉底[19]的那句适用于机体的内部协调合作的名言同样可用作描绘总体事物："血液的一次流动，空气的一次呼吸，彼此都息息相关。"人们对重视预兆的癖好和习惯始终无法根除，他们"从动物的内脏或者鸟儿的飞行预测将来的事情"；不经意翻开的《圣经》的一页，扑克牌，掷铅，查看咖啡渣都可用以预测未来。这些证实了人们抗拒理智根据而始终坚持这样的假定：从此刻眼

前清晰可见的事物就有可能知道由于空间或者时间的缘故而深藏不露的东西，也就是在遥远的地点或者在将来的时间所发生的事情；这样，只要人们掌握了真正的解码钥匙，就可以从此看到时间上或者空间上的彼。

第二个类似例子，可以帮助大家从一个完全不同的角度间接明白我们此刻正在思考的这一超验宿命论。这就是睡觉中所做的梦。我们的生活与梦境有着许多相似之处，人们对此早有认识，并且也经常表达过这种认识。甚至康德的超验唯心主义——在我们看来——也就是最清晰地阐明了我们被意识到的生存所具有的梦幻般的性质。这一点我在《康德哲学批判》中已经指出。确实，正是由于这种与睡梦的相似之处，使我们看到——虽然这仍然只是远距离地雾里看花—— 一种神秘的力量在控制和引导着与我们有关的外在事件，而这些事件都有其涉及我们的一定目的。这种神秘力量有可能就根植于我们那难以测探的本质深处。因此，甚至在梦里，纯粹偶然的机会把一些情境巧合在一起，变成了我们行为的动因，而这些情境都属于外在的，并不听任我们的指挥，甚至通常是招我们讨厌的。但这些情境相互之间却有着某种秘密的、符合一定目的的关联，因为某种隐藏着的力量——梦里的一切偶然都对它唯命是从——在控制和安排着这些情境，甚至仅仅在与我们有关的方面。但在这里，最奇怪的事情就是这一种力量归根到底不是别的，而只是我们的意欲，只不过它所出发的角度没有进入我们的睡眠中的意识罢了。因此，梦里发生的事件通常都与我们在梦里的意愿相悖，使我们感受着惊讶、懊恼

甚至极度恐惧，而命运——我们自己其实在暗中操纵着它——却没有加以援手。同样，在梦里，我们热切地询问某样事情，并且能够得到一个让我们大为惊叹的答复；或者，我们被别人问起一个问题，例如在考试的时候，又无法找到答案，而另一个人却给出了一个完美的答案，并使我们自愧弗如。在上述两种情况下，对问题的答案都只能是来自于我们自身的能力。为能更清楚地表明在梦里这种来自我们自身的对事件的神秘指引，以及它的运作，我这里还有一个唯独能解释清楚这一问题的例子，虽然这例子无法避免地带有某种淫秽的性质。我想读者诸君不会介意，同时也不要把它作为笑谈。众人皆知，我们有一些梦是大自然用作某一物质上的目的的。例如，释放满溢的精液。在这种梦里，当然会出现色情的情景，有时候在其他没有或者无法达到这一目的的梦中，同样的情景也会出现。不过，这两种梦却有着区别：在第一种梦里，美女和机会很快就会促成我们的好事，大自然就此达到了她的目的；但在第二种梦里，在得到我们热切渴望的尤物的过程中，障碍总是层出不穷，而我们又无法扫除这些障碍。这样，到最后我们仍然无法达到目的。那制造出这些障碍并且接二连三使我们的强烈愿望受挫的只是我们的意欲；不过，它发挥作用的领域远在梦中产生表象的意识之外，所以，它在梦中就显现为强硬、无情的命运了。那么，现实生活中的命运和每个人从自己的一生或许都会逐渐注意到的那种符合一定的目的、计划，不就有可能与我所描绘的梦中情形相类似吗？[20]有时候会出现这样的情况：我们拟定好了一套计划并且充满热情地要

把它付诸实行——在事后，这一计划才被证明与我们的真正利益完全不相符合——但正当我们热切地要执行这一计划时，我们却感觉到命运对此的存心作弄，因为它动用一切手段破坏这一计划。这样，命运最终违反我们的意愿强行把我们推回到那条真正适合我们的路上。看到这些似乎怀有目的的阻挠抵抗时，不少人会说出这样的话："我就知道事情不应该是那样的"；也有人会把这称为不祥之兆；另外，更有人会说这是上帝发出的暗示。不过，他们都会达成这一共识：当命运明显执拗地阻挠我们的某一计划时，我们就应该予以放弃，因为既然这一计划与我们无法意识到的命运不相吻合，那么，它是不会实现的；如果我们一意孤行地完成这一计划，那我们只会招致命运更加残酷的打击，直至我们终于重新返回正确的道路上为止。或者，如果我们终于成功地强行实施了计划，那只会给我们带来祸殃和损害。上文所说的那句话："命运引领顺从者，但拖曳不情愿的人"，在此得到了完全的证实。在很多情况下，事后的结果清楚表明这一计划的功败垂成无论从哪一方面来说都对我们的真正幸福大有裨益，但关于这一点我们自己却有可能并不清楚，尤其当我们把形而上、道德层面的东西视为我们的真正幸福和利益的时候。现在，如果我们回顾一下我的全部哲学所得出的主要成果：创造出并维持着这一现象世界的东西正是意欲——它存在于每一个个体之中，并不断地挣扎、追求——并且，如果大家同时还回想起生活与睡梦那种已经获得人们普遍承认的相似之处，那么，作为对我到此为止所作的论述的总结，我们可以大致上认为这种情形

是可能的:正如每一个人都是自己睡梦的秘密导演,那么,采用由此类推的方式,控制我们的真实人生轨迹的命运归根到底也同样以某种方式源自意欲——这也是我们自身的意欲——但在此,以命运面目出现的它,却是在产生表象的个人意识之外的某个领域制造效果。而我们的个人意识则只发现和提供动因,以指引我们那只有经过实际经历以后才可被我们认识的个体意欲。因此,我们的个体意欲不得不经常与我们那显现为命运的意欲、我们的守护神、"居住在我们的自身之外并在星辰中有其位置的精灵"[21]发生异常激烈的冲突,而作为命运、守护神、精灵等的意欲则居高临下地监察着个体意识,并因此毫不留情地针对个体意识安排和确定了某样计划作为对个体意识的一种外在约束,而这一计划它不会让个体意识有所察觉,也不会让这一计划无法执行和流于失败。

首先,引自司各图斯[22]关于"神"的一段见解会缓和我斗胆说出的话所产生的令人诧异、甚至近乎天方夜谭的效果,但必须记住:司各图斯所说的"神"是没有认识力的,也没有时间、空间和亚里士多德的十大范畴这些属性;其实,它仅有一个普遍的称号,那就是意欲——司各图斯的"神"不是别的,正是我称之为"生存意欲"的东西:"只是因为一些事情还没有在我们对现实事物的经历过程中出现,所以,我们就说神并不知晓他其实早就知道、并且早就确定了的事情——这是对神的另一种无知。"他相隔不远又接着写道:"对于神的第三种无知就是我们这样的说法:神并不知道那些只能随着行动和做事才会显现出效果的事情,虽然

神自身具备了我们无法看见的、事情发展的根据、原因——这些是神自己创造出来，并为神所知悉。”

如果我们借助那已获得认可了的人生与梦的相似之处，更好地理解了我所阐述的观点，那么，我们仍然必须注意到人生与梦之间的这一差别：在梦里，关系是单方的，也就是说，只有一个正在感觉着和意欲着的自我，其他的一切都是幻影而已；在人生的大梦里，关系是相互的，因为一个人不仅必须在另一个人的梦中现身，同样，另一个人也会在他的梦里现形。因此，由于一种真正的“预先确定了的协调一致”，每个人都根据自己来自形而上的指引，梦到与他本人相符合的人和事；人生的梦幻是那样别出心裁地相互纠缠在一起，每个人都经历到对自己发挥效果的东西，与此同时又为他人做出必须的事情。于是某一重大的世界性事件与千万人的共同命运相吻合，方式却因人而异。所以，一个人一生中的所有事件是以两种根本不同的方式连结起来的。第一种是客观的大自然进程的因果关联；第二种则是某种主观(体)上的关联——它只为经历这些事件的个人而存在，并且，跟这一个人所做的梦具有同样的主观性，但在这种主观的关联里，事件出现的顺序和事件的内容也同样被必然性决定了，只不过所采用的方式，与在一部戏剧里面依次变换的场景由戏剧作者的计划所决定是同样的道理。上述两种关联同时并存，而同一事件作为两条完全不同的链中的各自一环，却精确楔人这双重的链条。这样的结果就是一个人的命运与另一个人的命运总是相互配合得恰到好处。每个人都是自己的戏剧的主角，与此同时也在别人

的戏剧中扮演角色。当然，所有这一切，都超出我们的智力所能理解的范围，并且只是由于事物中那奇妙至极的“预先确定了的协调一致”的缘故，我们才可以把所有这一切认为是可能的事情。而把在所有的人生交往中协调一致的和谐认定是不可能的事情——就像认为作曲家不可能赋予交响乐中那些看上去似乎杂乱、轰鸣的音声以一种特有的和谐——那这种做法是否胸襟狭窄、欠缺了勇气？如果我们记得人生之大梦的主题在某种意义上只是一样东西——生存意欲——而复杂多样的现象是以时间和空间为条件，那么，我们对于这玄乎的思想所感到的厌恶就会有所减弱。这是全体人所做的大梦，但方式却是每个人都参与其中，一齐做梦。因此，所有一切都互相渗透并互相迎合。一旦我们同意这一点，接受了事情发生的双重链条——正是通过这双重链条，每一个人都在一方面为自己而存在，根据自己的本性以某种必然的方式行事和发挥影响，走完自己的路程；在另一方面，又完全被注定和适宜于理解别人，就像呈现在别人梦中的图像一样地影响别人——那么，我们就只能把这一道理推广至整个大自然，也就包括了动物和其他没有认识力的东西。这样，我们就看到了预兆、预言、奇迹昭示的可能性，因为在自然的进程中，所有必然发生的事情又可以在另一方面被视为对我来说只是一幅影像或图像，我的生存之梦的素材、内容，它们的发生和存在仅仅因为与我有了关联，或者甚至只是我的行动和经历的一种反映，回响而已。如果一件事情包含了自然的成分，其因果关联可被显示出来以表明这件事情是必然地发生，那这丝毫不会

消除这件事情的预兆性质。同样，后者也不能消除前者。所以，不少人以为通过表明一件事情的发生是不可避免的就可以驳倒事件的预兆成分，他们可是大错特错。这些人采用的方法就是把导致这一事情发生的自然和必然的作用原因非常清楚地显示出来；如果这是一件自然界发生的事情，那就用物理学方法表明其发生的原因，并且显示出一副很有学问的样子。没有一个理智的人会怀疑他们这些东西，也没有人会硬把事物的预兆说成是一大奇迹；正因为因果链——它延伸至无穷无尽，遵循着特定的必然性，并且具有预先就确定了事情的发展的特性——已经确定了这一事件是在这样一个时刻不可避免地发生，所以，这一件事的发生才会有它的预兆。那些似乎懂得很多的人，尤其当他们学会了用物理学的观点看待和理解事物以后，尤其应该记住莎士比亚的这一句话："天地间的事情比你们的哲学所能想象的多得多。"(《哈姆莱特》第一幕第5景)但随着对预兆的相信，研究占星术的大门重又打开了，因为哪怕是最微不足道的被认为是预兆的一件事情，例如鸟儿的飞行，与某人的不期而遇等等，其发生的条件是长无尽头、遵循严格必然性的一条因果链，其发生的必然性与在某一特定的时间，星星会到达某一可计算出来的方位是一样的。当然，星座高高在上，地球上半数的人都能在同一时刻看到它们；相比之下，预兆则只出现在与个人相关的领域里。再者，如果我们想形象地理解预兆现象的可能性，那我们可以把这样一个人——他看到或好或坏的预兆，并因此对自己一生中做出的某一重大举措提高警觉或者增强信心，因为这举措所带

来的结果仍然藏而不露，到将来才见分晓——比之于乐器上的一条弦线：当弦线被击打时，弦线不会听到自己的声音，但却会听到由于自身颤动而引起另一条弦线共振所发出的声音。

康德对自在之物与现象的划分，连同我把前者归于意欲，而后者归于表象的做法，使我们有了看到——虽然那只是遥远和并非完美地——三个悖论的统一起来的可能。这三个悖论为：

1. 自在之意欲的自由与个人所有行为所遵循的普遍必然性。
2. 大自然的机械论与大自然的技巧；或者，大自然的作用原因与目的原因；或者，大自然的产物出于纯粹的因果关系与出于某种目的（与此有关的问题可参看康德的《判断力批判》78，以及我的《作为意欲和表象的世界》第二卷第二十六章）。
3. 一个人一生中所发生的所有事件都带有明显的偶然性与这些事件所具有的道德上的必然性——这些事件的具体形成符合这一个人的超验的目的。用大众的语言表达，就是：自然而然的发展与天命注定如此。

我们对协调这三对悖论的见解虽然有欠清晰、完美，但针对第一对悖论的见解较之第二对悖论则更为清晰，对如何协调第三对悖论则至为模糊不清。但能够把其中一对悖论协调统一起来的见解，不管如何有欠完美，都会增进我们对其他两对悖论的理解，因为这里面的一对悖论就是另外

两对悖论的影像和例子。

至于我们从正在讨论的这整个话题——个人的一生受到某种神秘的控制——到底看出了什么，我们只能给予一个相当大概的说法而已。如果我们只是停留在个人的情形，那么，这种控制通常看上去只着眼于我们尘世的、稍纵即逝的幸福利益。考虑到这种个人幸福和利益是那样的充满缺陷、渺小不堪和匆匆即逝，这不可能就是这种神秘力量的最终目的。这样我们就不得不越过个体生命，在我们永恒的存在里面寻找那种最终目的。这样，我们就只能相当泛泛地说：我们的人生历程受着某种操纵力量的安排，从我们在这人生历程中所获得的全部知识看，我们的意欲——作为我们人的内核和自在之本质——所得到的印象就是我们所得到的指引属于形而上、并且符合一定的目的。这是因为虽然生存意欲完全在普遍的世事发展中获得它的回报——而这显现为争斗的现象——但每一个人都生存意欲，其方式是完全个人的和独一无二的；每一个人仿佛就是生存意欲的一个个体化了的行动，因此，它的足够回报也只能是构成世事发展的某一具体部分，并表现为这一个人所特有的经历和事件。既然从我哲学中的严肃部分（以区别于只是教授们的哲学或者滑稽哲学）所得出的结果已经看到：意欲最终摒弃生命就是短暂存在的最终目的，那么，我们就必须假定：每个人生命都被引领至这一目的，但采用的则是一种适合这一具体个人的方式，因而通常经过漫长迂回曲折的道路。再者，幸福和快乐妨碍这一最终目标的实现，所以，我们也就看到我们的每一个生命历程都与不幸和

痛苦不可避免地交织在一起，虽然具体的分量各自差别很大，并且，这些不幸和痛苦甚少达致极点，亦即发展成具悲剧性的结局，而真到了这个时候，意欲似乎就在某种程度上受到强力驱使而摒弃生命，情形好比剖腹以得到小孩的出生。

因此，一种看不见的操纵力量指引着我们，直至死亡这一真正的结局，亦即就这方面而言生命之目的；但这种视而不见的操纵力量也只呈现于真真假假的外象之中。在死亡的一刻，一切神秘力量（虽然它们植根于我们自己）就聚合在一起发挥作用——它们决定着一个人的永恒命运。这些力量角力后的结果就是这个人即将踏上的道路；这个人的再生、轮回也就准备好了，连同其所有的痛苦快乐。所有这些从这一刻以后都是无可挽回地被注定了。正因为这样，死亡时分才有了极为重要、严肃、庄重和可怕的特性。这也是最强烈意义上的决定性时刻——这是末日审判。

**注 释**

[1] 波洛提奴斯（公元前269—前203）：新柏拉图主义哲学家。——译者

[2] 这篇文章的论题（题目）原为"对个人命运所具有的明显目的性所作的超验思考"。——译者

[3] 在1852年12月2日的《泰晤士报》，登载这样一篇司法报告：在格罗卓斯特郡的纽温特，法医官乐格夫对一个名叫马克·赖恩的男人进行了尸体检查。马克·赖恩的尸体是在水中被发

现的。死者的兄弟是这样陈述的：在听到自己兄弟马克失踪的消息以后，我就马上回答说：他溺水死了，因为在昨天晚上我梦见自己站在深水里，并且试图把他从水中拉起来。接下来的晚上，我又梦见我的兄弟在奥森荷尔的水闸附近溺水身亡，一条石斑鱼在我身旁游弋。第二天早上我和另一个兄弟来到了奥森荷尔。在那里我们看见了在水中的一条石斑鱼。我马上就认定我们的兄弟一定在水里面。我们确实就在水中找到了马克的尸体。因此，像在水里的一条石斑鱼这样一件刹那间的事情在数小时之前就分厘不差地被预见到了！

[4] 如果我们在脑子里仔细回想许多过去的情景，就会发现其中的所有事情似乎早被事先安排好了，就像一部小说里面计划得有条不紊的情节一样。

[5] 我们的行为和我们的人生轨迹都不是自己的作用所致，我们的本质和存在才是自己一手造成的，虽然无人会作如是观。理由就是我们的本质和存在，加上那根据严格因果关联而出现的情境和发生的外在事件——在这基础上，我们的行事和人生轨迹就会遵循着绝对的必然性而产生。在一个人诞生的时候，这个人将来整个一生的轨迹，直至每一个细节，都已经无法挽回地被确定下来了。因此缘故，当催眠者发挥出他的最强能力时，能够精确地预言一个人的一生。当我们思考和评价我们走过的人生道路，做过的事情和承受过的痛苦时，应该牢记这一伟大和确切的真理。

[6] 卡尔·路德维希·涅布尔(1744—1834)：魏玛宫廷大臣，作家、翻译家。——译者

[7] 马绍尔·荷尔(1790—1857)：最先科学地解释了反射作用的英国生理学家。——译者

[8] 蒲叶(1790—1868)：法国物理学家。——译者

[9] 阿里奥斯图(1474—1533):意大利诗人,以史诗《疯狂的罗兰》闻名。——译者

[10] 奇怪的是:古人的头脑充满着命运无所不在、无所不能的思想。不仅诗人——尤其是写作悲剧的诗人——甚至哲学家和历史学家都是这方面的证人。在基督教时代,这一思想退居幕后,不再被大肆强调了,因为排挤它的是上帝控制命运的观念——这种命运观念预先假定了某种智力根源的存在;由于这智慧发自某一个体神灵,这种命运也就不是那么一成不变、毋庸更改了,与此同时,这一观念也就不再那么深刻和神秘了。后一种命运论无法取代前一种,更有甚者,它还责备前者欠缺信仰呢。

[11] 米兰特(公元前342—前290):希腊喜剧作家。——译者

[12] 波菲利(232—304):新柏拉图主义者。——译者

[13] 阿波莱伊斯(公元二世纪):罗马小说家。——译者

[14] 波洛克奴斯(410—485):《柏拉图对话录》的注释者。——译者

[15] 阿基比亚德斯(公元前450—前404):雅典政治家和统帅。——译者

[16] 帕拉色斯(1493—1541):瑞士医学家和自然哲学家。——译者

[17] 拉帕拉斯(1749—1827):法国天文学家和数学家。——译者

[18] "甚至当你睡着的时候,事情仍然由于自身的原因而持续发展,既可能是为了你的幸福、平安,也可能是为了与此相反的目的。"——米兰特

[19] 希波克拉底(约公元前460—前377):古希腊医生,被誉为医学之父。——译者

[20] 客观地看来,一个人的人生历程遵循着一种普遍和严格的必

然性;因为这个人的所作所为就像一台机器的运作一样地出于必然.并且,所有外在事件都出现在一条因果链的主导线上,而这条因果链上的各个环节彼此都有着严格的必然联系。如果我们记住这一道理,那么,当我们看到一个人的一生发展的结果与这个人贴切吻合,恰似早有安排时,我们就不会感到惊讶了。

[21] 根据柏拉色斯所言。

[22] 约翰·司各图斯(约 810—877):德国神学家。——译者

# 论 性 爱

你们这些有智慧和高深学问的人，
你们想过，并且也知道，
一切事物为何都要交配？
这到底是怎样发生，
他们为何亲吻和相爱？
你们这些高贵的智者，
告诉我这到底是怎么了？
何时、何地、为何
这会发生在我的身上？

——比格尔[1]

我们习以为常地看到文学家主要着眼于描写性爱。总的来说，性爱是所有戏剧作品的主要题材，这里面既有悲剧，也有喜剧；既有浪漫剧，也有古典剧；既有出自印度的，也有产于欧洲的。性爱也同样是绝大部分抒情诗和史诗作品的素材，尤其当我们把浪漫爱情小说也归入史诗作品的类别——这些浪漫爱情故事自多个世纪以来，在欧洲的文明国家年复一年地大堆涌现，其定期重复就像大地结出的果实。至于所有这些作品的主要内容，那都不外乎是对性

爱从多方面或简短、或详尽的描写。而描写这一主题的最成功的作品，诸如《罗密欧与朱丽叶》、《新爱洛绮丝》[2]、《少年维特的烦恼》等则获得了不朽的声名。拉罗什福科[3]认为狂热的爱情犹如鬼魂：所有人都谈论它们，但却没有一个人亲眼见过它们。利希腾贝格在他的文章《论爱情的力量》（《杂作》，1844）里怀疑和否认这一激情的存在，认为这一激情并不合乎自然。但是，上述两人都大错特错了。这是因为一件有悖于人性，并且为人性所不熟悉的事情，不会在各个时代都受到文学天才们不知疲倦的描绘和表现；这类作品也不会吸引人们始终不变的兴趣。缺乏真理的东西不会具有艺术美：

> 真实的才是美的；只有真实的才是可爱的。
>
> ——波瓦洛[4]《书信》，IX，23

我们有过的经历——虽然这不是每天都可体验到——的确证实了我们对某一异性的热烈、但却可被控制的喜爱，在某些情形下，会演变成一种强烈无比的激情。到了这个时候，人们就会抛弃一切顾虑，以令人难以置信的力量和坚持克服一切艰难险阻；为了满足这一激情，人们甚至毫不犹豫地拿生命去冒险；如果这一激情肯定无法获得满足，人们甚至不惜放弃生命。维特和雅可布·奥蒂斯[5]并不只是小说中的人物。每年在欧洲我们都至少看到好几个属于"对于他们的死，我们无从知晓"（贺拉斯语）的人，因为记录他们这些烦恼的人除了官方报告的记录人和报纸记者以外，别无

他人。读一下英文和法文报纸所登的警察报告就会知道我所说的并无虚言。不过被这一狂热激情送进疯人院的人数就更多了。最后，每年我们都会听闻一两桩殉情案例：当事人由于外在情势的阻挠而无法结合，竟双双共赴黄泉。可是像这样的事情始终让我感到费解：这些彼此相爱、并且期望在享受这种爱情中得到至高快乐的人，为何不采取这一最极端的手段：脱离一切关系，忍受各种不便，而是把这对于他们来说至高无上的幸福，连同自己的生命拱手让出。至于强烈程度稍逊的爱情，以及它对人们的轻微袭击，每天我们都有目共睹；如果我们还不至于那么衰老的话，我们还通常有心共感呢。

经过这一番的回忆，我们也就既不可以怀疑这种爱情的存在，也不能怀疑它的重要性；这样，我们就不会因为一个哲学家探讨这一属于所有文学家的永恒主题而感到奇怪；相反，我们会对此觉得迷惑不解：这样一件在人们生活当中扮演着如此重要角色的事情，至今为止竟然几乎完全被哲学家所忽略；这一方面的素材仍然未经处理。柏拉图是对这一问题至为关注的哲学家，尤其是在《会饮篇》和《菲德洛斯篇》；但他所表达的看法只是局限于神话、寓言、笑话等，并且大部分的内容也只涉及希腊人对男孩的爱恋。卢梭在《论人类不平等的起源和基础》中对这一话题的谈论既不充分，同时也是错误的。康德在其文章《论美感和崇高感》(罗森克兰茨版本的435页)的第三节对于这一话题的讨论只涉及了皮毛，并没有给我们带来多少专门的知识；某些部分也是不正确的。最后，柏拉特纳[6]在《人类学》里探

讨了这一问题,每个人都会发现他的讨论既呆板又肤浅。而斯宾诺莎对这一问题的定义则值得一提,这只是因为这一定义极其幼稚,足以博取我们一乐:“爱情是伴随着一个具有外在原因的表象而产生的兴奋和愉快。”(《伦理学》,4,命题44)所以,我既没有先行者的讨论可供利用,也没有他们的观点可供批驳。这一题目客观地摆在了我的面前,是自然而然与我对这一世界的考察产生了关联。此外,我根本不可以寄望那些本身就受着性爱激情的控制的人赞同我的观点;那些人绞尽脑汁地以最高尚、最理想和最超凡脱俗的形象表达他们洋溢的感情。对于这些人来说,我的观点是太过肉体和物质方面的,尽管我的观点其实是形而上、甚至是超验的。他们也不曾想一下:如果现在激发他们写下田园抒情诗和十四行诗的对象早出生18年,那他们就可能难得向她投去哪怕是匆匆的一瞥呢。

所有的爱欲激情,无论它摆出一副如何高雅飘渺、不食人间烟火的样子,都只是植根于性欲之中;它的确就是一种更清楚明确、具体特定、在最严格意义上个人化了的性欲。牢记这一事实以后,我们现在就考察一下性爱——它有着各级强烈程度和多种细微差别——所扮演的重要角色,不仅在戏剧和浪漫小说里面,同时也在这世界的现实生活当中——在这里,性爱表现为至为强劲、活跃的推动力,它仅次于对生命的爱;它持续不断地占去人类中年轻一辈的一半精力和思想;性爱是几乎所有愿望和努力的最终目标;至关重要的人类事务受到它的不利左右,每过一小时人们就会因为它而中断正在严肃、认真进行的事情;甚至最伟大的

精神头脑也间或因为它而陷入迷惘和混乱之中；它无所顾忌地以那些毫无价值的东西干扰了政治家的谈判、协商和学者们的探求、研究；它会无师自通地把传达爱意的小纸条和卷发束偷偷地夹进甚至传道的夹包、哲学的手稿里面；每天它都挑起和煽动糊里糊涂、恶劣野蛮的争执斗殴，解除了人与人之间最珍贵的联系，破坏了最牢不可破的团结；它要求我们时而为它献出健康或者生命，时而又得奉上财富、地位和幸福；它甚至使先前诚实可靠的人变得失去良心、肆无忌惮，把一直忠心耿耿的人沦为叛徒。总的看来，性爱就好像是一个充满敌意的魔鬼——它执意要把一切都颠倒过来，弄成混乱的一团糟。如此这般的情形，使我们忍不住大声发问：为何这般喧哗和忙乱？这些渴望、吵闹、害怕、困顿，到底是为了什么？不就是汉斯要找到他的格蕾特[7]嘛；为何这样鸡毛蒜皮的小事扮演了这么重要的角色，并为井并有条的人类生活带来这些没完没了的烦扰和混乱？不过，真理的精灵会向严肃认真的探究者慢慢显露答案：我们现在面对的可一点都不是鸡毛蒜皮的小事；相反，这种事情的重要性是与人们所做出的认真、不懈的努力完全相称的。所有情事的最终目标，不管其上演是穿着拖鞋抑或穿着厚底鞋[8]，实际上比人生中任何其他目标都重要；它们值得人们如此一丝不苟、认真地展开追求。也就是说，这些情事所决定的不是别的，而是下一代人的构成。当我们退出舞台以后，将要粉墨登场的角色——他们的存在和素质——就全由这些风流韵事所决定。正如这些将来的人，其存在完全是以我们的性欲为条件，同样，这些人的真正本质，则

为满足性欲，即进行性爱而由个人做出的选择为前提；他们的本质，无论在哪一方面，也就由此不可挽回地确定了下来。人们为此做出的选择是解答这整个问题的关键；逐级探索一遍强烈程度不一的性爱激情——从只是一般、泛泛的喜欢一直到最狂热的激情——那我们就会更加精确地了解这些选择是如何进行的。这样，我们就会了解到爱欲激情的不同强度源自这种选择的个人化程度。

现在一代人的总体情事，就是人类为将来一代人的构成——而将来一代人又决定了以后无数代人的构成——所做出的考虑。这事情极其重要，因为它并不像其他事情那样，只关乎个人的悲欢哀乐，而是关乎将来人类的存在和特定构成；因此，个人的意欲得到了加强，并作为种属的意欲出现了。正是因为事关重大，情爱事件才显得庄严伟大和崇高感人，爱情的狂喜和痛苦也才有了超验的特性。千百年来，文学家乐此不疲地通过无数事例把爱情的这些心醉神迷和伤心欲绝表现出来，因为没有任何其他题材能比性爱更加吸引人们的兴趣。由于这一题材涉及种属的喜怒哀乐，而其他各类题材只关乎个体的事情，所以，它与其他题材的关系就像是一个实体与这一实体的某一表面的关系一样。正因为这样，一部戏剧如果缺少了爱情情节，那它就很难吸引观众的兴趣；并且，无论人们如何周而复始地重弹这一老调，它也永远不会有穷尽的时候。

被我们意识到的、没有以某一特定异性为目标的泛泛的性冲动，就其本身而言，就是不折不扣的在现象之外的生存意欲。但在意识里显现、目标指向了某一特定个人的性

欲，就其本身而言，则是作为一个特定个体而存在的意欲。当后一种情形出现时，虽然性欲本身是一种出于主体的需要，但它却懂得非常巧妙地戴上一副客观赞赏的面具以欺骗意识；大自然需要运用这种策略以达到其目的。在每一个两情相悦的例子里，无论男女双方彼此的赞赏和钦佩显得多么客观和带有如何崇高的意味，其惟一的目标只是生产一个具有特定本质的个体而已。这一事实首先可由这一点得到证实：在这种恋爱事件里，重要的或许不是彼此的爱慕，而是占有对方，也就是说，享受对方的身体。尽管我们确信得到了异性一方的爱慕，但如果无法获得她的身体，前者丝毫无法弥补后者，并给我们以安慰。不少碰到这种情形的人，已经开枪了断自己。相比之下，那些深爱着对方，却又得不到对方同样爱意的人，只要能够占有对方的身体，亦即得到肉体的欢娱，那他也就可以勉强凑合。要得到这方面的证明，我们可以看看所有那些强迫性的婚姻；还有就是虽然女方对男方没有爱意，但男方通过赠送大量的礼物和做出其他牺牲而换取女方的欢心；另外还有强奸的例子。整段浪漫情事的真正目的就是生下这一特定的小孩，虽然沉浸在爱情之中的当事双方并不会意识到这一点；至于为达到这一目的而采用的手段和方法则是次等重要的。尽管那些具高尚和多愁善感心灵的人，尤其是那些处于热恋之中的人如何大声反对我的这一大胆、不客气、现实的观点，但他们可都是错的。这是因为：难道下一代人的个性素质不是一个比那些洋溢的激情和脱离现实的肥皂泡高得多和有价值得多的目标吗？的确，在这世上所有的目标当中，还

有一个目标比这一目标更重要和更远大吗？也只有这样的目标才配得上我们对爱之激情的深切感受，与爱情相伴的认真、执著，以及这爱情赋予当时情景中微小细节的重要性。只有当我们把这一目的认定为真实的，那我们为了得到心仪的对象而经历的琐碎事情和没完没了的折腾、痛苦才似乎与整件事情相称。这是因为将来一代，及其全部的个性特质，就是经由这些努力和操劳才得以进入生存。事实上，早在我们为满足性的冲动而执拗和具体确切地做出深谋远虑的选择时，这将来的一代就已经蠢蠢欲动了。两个恋人间逐渐加深的爱慕实际上就是新个体的生命意欲，而这新个体就是两个恋人可以并且渴望生产的。事实上，这一个体在这一对男女那充满渴望的四目交投之时，就已经燃起了新生命之火，他们彼此间的渴望宣告了新的个体将是和谐匀称、构造良好。男女双方感觉到了要实实在在地结合、彼此融为一体的渴望，而这融合的一体能够从此存活下去；这一渴望最终就在男女双方所生产的孩子身上得到了实现。在孩子的身上，从父母双方传过来的素质融会结合、自成一体地继续生存下去。反过来，一对男女间彼此明显持续的反感则公开显示由他们两人生产的孩子只能是一个结构糟糕、欠缺自身和谐、不尽美满的生命。据此卡尔德隆[9]把残忍、可怕的色米拉弥斯称为出自空气的女儿，并把她作为谋杀丈夫、实施强奸以后生下的女儿介绍给我们——卡尔德隆的做法是别有一番深意的。

但是，最终以这样的力量把异性两人专门凑合在一起的，是表现在整个种属中的生存意欲。在这里，生存意欲期

望在这两人所生产的个体当中根据自己的目的把自己的本质客体化。这一个体将具备遗传自父亲的意欲，或者性格；得之于母亲的智力，和受之于双亲两人的身体。但这一个体的形状通常取决于父亲，身材的大小则更多由母亲方面决定——这一点是与观察杂交动物以后所发现的规律相符的；这一规律主要是因为胚胎的体积是由子宫的体积大小而定。一个人所具有的绝无仅有的独特个性很难加以解释；两个恋人间独特的和个人的激情也同样如此。确实，归根到底，这两者都是同一样的东西：只不过前者显示于外，而后者则隐藏于内而已。当父母开始彼此相爱，亦即像表达非常精确的英语短语——"to fancy each other"[10]——所说的那样，我们确实就可以把这视为一个新的个体及其生命的"最初萌芽"。就像我已经说过的，在他们充满渴望的眼神交投并锁定在一起时，新生命的第一颗种子就产生了——当然，这一颗种子，一如所有其他的种子，通常都被糟蹋浪费了。这一新的个体在某种程度上是一个新的柏拉图式的理念；正如所有的理念都全力以赴争取进入现象界，并为达到这一目的而贪婪地抓住因果律分配给所有这些理念的物质，同样，这一个体的理念也异常激烈和贪婪地争取在现象中实现。这种激烈和贪婪正好反映在这一个体将来的双亲之间狂热的爱欲之中。这种激情在强烈程度上有着无数级别，而其中的两个极端人们至少可以用"感官肉欲"和"圣洁爱情"加以形容；但就其本质而言，所有这些始终是同一样的东西。在另一方面，就其强烈程度而言，这种激情越是个体化，也就是说，被爱的个人越能够惟一满足爱人的

愿望——无论这是被爱人外在部分抑或内在素质的原因——和投合爱人那因其自身个性而产生的需要，那这种激情就越强烈。关于这一点，随着下面更进一步的讨论，就会变得更加清晰。我们首先从根本上倾向于爱恋健康、力量、形态和相貌的美，也就是青春，因为意欲首先争取展现的是人种的种属特征——这是人所有个性的基础。一般的打情骂俏、谈情说爱不会要求除此之外更多的东西。与人的种属特征几个方面相关的则是更专门和特别的要求——这些我们将继续具体地探讨。而一旦看到可以满足自己特别的要求的异性对象，性爱的激情就会油然而生。但达到最高程度的激情则出自两个彼此契合得天衣无缝的个性。正是由于这种契合的作用，父亲的意欲，亦即性格，和母亲的智力在互相结合以后，就可以完美地完成这样一个个体——对这一个体那普遍的、在这整个种属当中展现自己的生存意欲怀有巨大的渴求，这一渴求是与意欲的大小互相吻合的；一个凡夫的心感受到了超乎他的心所能承受的渴求。而这种渴求的动因也同样是在个人的智力所能理解的范围之外。这也就是真正、巨大的激情之魂。那么，两个人越是完美地在多种多样的方面互相契合对方——这些具体的方面我们将在稍后讨论——那这两个人相互间的激情就越强烈。在这世上并没有两个一模一样的人，所以，某一个别的女人只能最完美地适合某一个别的男人——这都是针对将要生产的小孩而言的。真正狂热爱欲的产生是和两个这样个别、确定的人能够彼此相遇同样的稀罕。但由于这种可能性对于每个人来说始终是存在的，所以，在文学家

的作品里面，关于这种激情之爱的描写就能为我们所理解。正因为相爱激情的目的本来就是那将要生产的孩子及其具备的素质，而这也就是这种激情的内核，所以，两个年轻和具一定文化、思想修养的异性，由于在气质、性格和精神思想方面相同一致，他们之间就可以存在一种不含性爱成分的友谊。事实上，在性爱方面，他们甚至会产生某种反感和厌恶。这其中的原因是因为他们结合、生产出来的孩子在肉体上或者精神上会带有不和谐的素质；一句话，小孩的存在与本性会与生存意欲——它通过种属表现出来——的目标不相符合。如果情况恰恰相反，虽然气质、性格和精神思想方面不相一致，并由此产生了相互间的反感，甚至敌意，但性爱却是可以产生和存在的；如果性爱蒙蔽了当事人，使他们对上述那些差异视而不见而导致了婚姻，那这样的婚姻将是非常不幸的。

现在我们将更加深入、彻底地探讨性爱这一问题。自私和利己这一特质深深地普遍植根于每一个性之中；如果要刺激某一个体生物活动起来，那么，我们惟一可以确信达到这一目的的就是利己的目标。虽然种属跟弱小的个体相比，拥有对个体更为优先、密切和更大的权利，但是，当个体需要为种属的构成和持续生存行动起来，甚至做出牺牲时，个体的智力并不能够理解事情的重要性，以致可以为着这一目的发挥作用，因为智力只是为服务个体而设计的。所以，在这种情况下，如果大自然要达到自己的目的，那就只能通过让个体产生某种错觉，好让事实上只是对于种属有好处的事情，在个体的眼中变成了属于自己的好事。这样，

个体才会在错觉地以为为自己服务的情况下，为种属尽力。在这一过程中，某种幻象——它在事成以后就马上消失了——在这一个体的眼前晃动；它取代现实，成为了个体行事的动因。这一错觉就是本能。在绝大多数情况下，我们可以把本能视为种属的感觉——它把对种属有益的东西呈现给了意欲。但因为意欲在这里已经成了个体的意欲，所以，必须让它受骗，以便把种属的感觉所呈现的东西，让它透过个体的感觉加以发觉，也就是说，让个体误以为在追求自己的目标，其实只是致力于普遍[11]（这个词在此采用了本来的含义）的目的。我们在动物的身上最清楚地观察到本能的运作过程——因为动物的本能发挥着至为重要的作用；至于了解本能的内在运作过程，那我们则只能通过观察、感觉我们自身，这和了解一切内在的东西是一样的。当然，人们会以为人几乎是没有本能的，那顶多是新生婴儿寻找和紧抓母亲乳房的那种本能而已。其实，我们有一确定、清晰、甚至复杂的本能，也就是说，精细、认真、一意孤行地选择具体特定的异性以获得性满足的本能。另一个体的美或丑与这种性欲的满足本身，也就是说，只要这种满足是基于个人某种迫切需要的感官乐趣，是根本没有关联的。尽管如此，我们还是相当热切地考虑异性对方的美、丑，以及由此做出小心、谨慎的选择——这种做法因而很明显与选择者无关，虽然选择者误以为这是他自己的作为；这其实是跟真正的目的，跟两人要生产的小孩有关，因为真正的目的就是尽可能得到种属纯粹和正确的典型。也就是说，由于种种肉体上的意外和道德上的劣性，人的多种多样退化和

带缺陷的形态也就出现了；尽管如此，人的真正典型，连带其各个部分，总会被重新确立起来。这一切工作就是在美的感觉的指引下进行——这种美的感觉无一例外地指导着性的冲动。缺少了这种美感的指引，性欲就会沦为一种令人厌恶的需求而已。因此，每个人首先都明确喜欢和热切追求最美丽的个体，也就是说，把种属的特征表现得至为纯粹的人。其次，每个人都会在其对象身上特别要求他自身欠缺的优点；甚至与自己的缺陷恰成相反对照的那些缺陷在他的眼里也被看作是美的。例如，矮个的男子会寻找高个的女人，金头发的人喜爱黑头发的人，等等。男人在看到一个符合自己美的标准的女人时，会感觉到心醉神迷，头脑中出现的假象会让他以为与这一个女人结合就是在这世上至为美好的事情——这种错觉就正是种属的感觉。这种种属的感觉在认出个体清晰表达出来的种属的印记以后，就希望这个男人能把这种属的印记永远保存下来。维持种属典型就得依靠这种对美的明确喜好。这种喜好发挥着如此强大的作用。稍后，我们将专门考察这种喜好的根据理由。因此，在这里起作用的其实是着眼于种属利益的本能，但人们自己却误以为只是在为自己寻找更高的快感享受。事实上，我们可以透过这一本能现象获得对所有本能的内在本质的一个富启发意义的解释，而所有的本能几乎总是驱使个体生物为追求种属的利益而活动起来，就像我们现在谈论的情形那样。一只昆虫为了得到一处产卵的地方而小心翼翼地寻找某一特定的树木、水果，或者粪堆；或者像姬蜂那样，寻找另一只昆虫的幼体；为了达到这一目的，经受劳

苦和危险也在所不辞。这只昆虫一丝不苟的谨慎功夫，一如一个人为了满足其性欲而细致认真地挑选一个具备特定的、在个体方面吸引自己的素质的女人。他热切渴望得到她。通常，为了达到这一目的，他罔顾理智的反对，不惜牺牲自己的幸福生活而缔结愚蠢的婚姻；或者，卷入一桩风流韵事之中，并为此赔上自己的财产、荣誉和生命；他甚至会做出诸如通奸、强奸等犯罪行为。所有这一切，不过就是为了服从那君主般的、无处不在的大自然意欲的旨意，以最适当的方式为种属效劳，尽管这是以个体为代价。可见所有的本能都好像是按照某一目标概念而行事，然而头脑中其实并没有这一概念。一旦行事的个体缺乏能力理解种属的目标，或者不愿意追随这一目标，那大自然就会把本能植入这一个体之中。因此，一般来说本能只是给予动物，而且主要是给予最低等的动物，因为这些动物只有很微弱的理解力。几乎只有在现在考察的这一情形下，人们才获得了本能：人们虽然懂得性爱的目的，却不会以所需的热情，也就是说，甚至不惜付出自己个人利益和幸福的代价，追求这一目的。真相在这里，一如所有的本能，摇身一变而成为人们头脑中的错觉、幻想，以便给意欲施加影响。这一肉欲享受的错觉向这个男人虚构出这样的前景：在一个他觉得美丽的女人的怀里，他会得到比在别的女人怀里所得到的更多的快感享受；或者，这一错觉使这个男人认定某一特定的个人，并确信占有这个女人就会给他带来无限的幸福。这样，他就误以为现在是为了自己的享乐而花费劳动和做出牺牲，但他这样做其实只是为了维持种属正规的典型；或者，

只是某一全然确定的个体现在要求进入生存,而这一个体只能出自这一对双亲的结合。在此,我们看到了本能的特征,也就是说,某种行事似乎遵循着某一目标概念,但这一目标概念其实并不存在;受到这种错觉驱动的人通常甚至憎恶这一目的,并希望避免达到这一目的,亦即生殖,但正是生殖的目的引导他做出性行为——几乎所有非婚姻的私通行为都属于这种情形。这一事实与我所阐述的本能的特征相符合:每个热恋中的人在终于得到他的快感以后,都会体验到一种莫名其妙的失望;他会很惊讶地发现:自己苦苦渴望的东西并没有比任何其他别的性的满足带来更多的东西,他也看不出这种满足到底给了他多少好处。这一欲望与其他欲望的关系就犹如种属与个人,也就是说,无限之物与有限之物的关系。而这一欲望的满足本来就只是为了种属的利益,并不会进入个体的意识;而这一个体受着种属意欲的鼓动,在这种情形下做出种种牺牲,为一个完全不属于自己的目的服务。所以,在伟大的工作终于大功告成以后,每一个恋人都会发现自己受骗上当了,因为错觉消失了,而全凭这一错觉的作用,个体才会受到种属的蒙骗。因此,柏拉图相当确切地说过:"没有什么比性欲更会吹牛的了。"

所有这些再一次让我们更多地了解动物的本能和机械性的倾向。毫无疑问,动物也是受到某一错觉的影响——这一错觉假意许以它们快活。这样,这些动物就为种属孜孜不倦地劳作和做出种种自我牺牲。鸟儿建造自己的巢儿;昆虫寻找适合产卵的地方,或者捕捉一些并不适合自己享用、但却必须放置在卵子旁边、作为将来出生的幼虫的饲

料;蜜蜂、黄蜂、蚂蚁埋头营造那巧夺天工的建筑物和异常复杂的系统。它们肯定都受到某种错觉的引导,这种错觉把为种属的服务裹上一层自我目的的外衣。这或许是理解在外部展现下面深藏着的本能内在或者说主观运作过程的惟一途径。但从外在或客观上看来,我们发现那些主要听任本能摆布的动物——尤其是昆虫——在它们的身上,神经节系统,亦即主观的神经系统,占据着相对于客观的、大脑系统的优势。我们由此可以得出结论:这些动物与其说被一种客观的、正确的认识所驱使,不如说是因为主观的、能够刺激起欲望的表象的作用而行动起来——这些表象是通过神经节系统作用于脑髓而产生;因此,这些动物也就是被某种错觉所驱动。这就是所有本能发挥作用的生理过程。我再举出一个例子以解释人的本能所发挥的作用,虽然这一例子不是很鲜明,那就是怀孕妇女那刁钻的胃口:这似乎是为了胚胎的营养,灌输给胚胎的血液有时必须发生某一特别或者明确的变化;这样,能够引起这种变化的食物马上就成了孕妇心目中异常诱人的美食;错觉因而也就产生了。因此,女人比男人具有多一样本能;同样,女人的神经节系统更为发达。对于人类而言,他们所具有的脑髓优势解释了为何他们的本能比动物少;而且,甚至这么点点的本能也容易遭到误导,也就是说,那本能地引导着人们挑选配偶以满足性欲的美感,会误入歧途而堕落为鸡奸的癖好[12]。这与某些丽蝇的例子相类似:它们不是依据本能把卵产在腐肉上面,而是把卵产在海芋的花朵上面——丽蝇被这种植物的腐肉气味误导了。

至于一切性爱的后面都隐藏着完全着眼于将要生产的后代的本能——这一事实可以从对这一本能更为详细的剖析中获得完全证实；因此，这些分析是不可以省略掉的。首先，就其本性而言，男人在爱情方面喜欢多变，而女人则倾向于专一。男人从获得了性欲满足的那一刻起，他的激情就明显下降了；几乎其他每一个女人都会比他已经占有的女人更能吸引他：因为他渴望变换口味和花样。相比之下，女人的恩爱之情却从那一刻起日渐增加。这是大自然的目的所使然：它的目的就是延续，也就是尽可能地繁殖种属。也就是说，一个男人可以在一年里方便、容易地生育超过一百个孩子，只要他有足够数量的女人；但一个女人，无论她跟多少个男子在一起，也只能在一年里把一个孩子带到这世上(孪生孩子除外)。因此，男人总是环顾寻找更多的女人；而女人则相反，女人会紧紧地依附自己的那一个男人。这是因为大自然驱使她留住将来小孩的养育者和保护者——她这样做是本能的作用，并不曾经过她的思考。由此看来，婚姻上的忠实对于男人来说就是人为的，但对于女人则是自然的。因此，女人的通奸行为比男人的这种行为更加难以原谅：从客观上看，是因为女人的通奸行为所带来的恶果；从主观上看，因为这种行为是违犯自然的。

不过，为了让我们的考察更加完全、彻底，使人们信服地意识到：对异性的喜爱，无论看上去是多么的客观，都只不过是一种经过了乔装打扮的本能，亦即维持种属典型的种属感觉而已，那我们就有必要仔细地考察在这种对异性的喜爱里，引导我们这种喜爱的考虑理由(原因)。我们必

须深入其中的细节，虽然这些东西在哲学著作中出现似乎很奇怪。这些考虑因素可分为直接与种属的典型，亦即与形体美有关的一类；目标着重于精神、心理素质的一类；和最后属于相对的一类：它们出自两人中某一方单一、不正常的素质需要得到另一方的修正和中和。我们将逐一对它们进行讨论。

对方的年龄是引导我们的喜爱和做出选择的首要考虑因素。总的来说，我们会认可从月经开始到月经结束的一段年龄，虽然明显偏爱从 18 岁到 28 岁之间的女子。处于这一年龄段之外的女人不会再能吸引我们；一个年老的，亦即闭经的女人会引起我们的厌恶。长相不美、但处于青春年华的女子永远有其魅力；但不再年轻的美丽就没有吸引力了。在此，那在无意识之中引导着我们做出选择的计划目的，显而易见就是繁殖后代。每个人随着自己远离生育或者受孕的最佳时期而相应地失去了吸引异性的魅力。引起我们喜爱的第二个考虑因素就是健康。急性病只是暂时困扰我们，但慢性病，或者体力（智力）的衰退都会吓倒我们，因为这些东西是可以遗传给小孩的。第三点考虑因素是对方的身体骨架结构，因为这是种属形态的基础。除了高龄和疾病以外，没有什么比畸形的身材更能引起我们的反感，哪怕配上最美丽的一张面孔也难以弥补这方面的欠缺；甚至一张至为丑陋的面孔，只要有一挺拔身材为之撑腰，那就绝对更胜前者一筹。我们对对方身材骨架的有欠匀称是至为敏感的，例如，短足、矮腿、缩了水似的身材；还有那一瘸一拐的走相——如果这不是外在事故所造成的

话。相比之下,一副绝妙、匀称的身材却可以让我们着迷,它足以弥补所有其他的缺陷。大家对小足的珍视也可归入这一类的原因。小足的重要是因为小足是种属的基本特征,没有动物能有人这样小的、加在一起的骶骨和蹠骨,而这一特征又是跟人们直着身子走路有关。人是蹠行哺乳动物。据此,耶稣·西拉克[13]说过:"一个身材匀称、有着美丽双脚的女人,就好像是有着银基座的金柱子。"牙齿同样是我们所看重的,因为这些对于汲取营养是很重要的,尤其是它们会被遗传给子女。第四个考虑就是对方的身体要达到一定程度的丰满,也就是说,身体的植物功能、肉体和柔软性要占据优势,因为这会保证带给胎儿丰富的养料。如果女方瘦削无肉,那就让人大倒胃口。女人的丰满胸脯特别能够吸引男人,因为女人的胸脯与她的生殖机能直接相关——它向新生儿保证提供丰富的食物。但特别肥胖的女人却刺激起我们的厌恶情绪,原因在于这种身体状态显示子宫萎缩,亦即难以受孕。这些不是经由大脑,而是透过本能知道的。最后,对方是否面孔漂亮也是一个因素。在这里,我们首先关注的是脸部的骨头。人们主要察看对方的鼻子是否好看,短小、鼻孔朝天的鼻子会糟蹋掉脸上的其他好处。鼻子稍微向上抑或向下弯曲决定了不知多少女孩子的生活幸福,并且应该是这样;这可是关系到种属典型的问题。由上颌骨形成的较小嘴巴,作为人的脸部的种属特征是非常重要的,它与动物的嘴巴恰成对照。向后收缩、好像被人砍削了一截的下巴尤其令人作呕,因为明显突出的下巴是我们人类种属独一无二的特征。最后,我们会察看对

方的眼睛和额头是否漂亮，因为眼睛和额头与人的精神素质，尤其是遗传自母亲的智力素质有关。

相比之下，至于在无意识中导致女人喜爱异性的理由，我们自然不能那么详细地罗列出来。大体上，我们可以说出下面这几点。她们偏爱从30岁到35岁年龄段的异性，也就是说排在年轻小伙子之前，尽管后者其实显示了最高的美。这其中的理由就是女人并不是由审美趣味指挥自己；她们其实受着本能的引导——她们的本能使她们看到处于上述年龄段的男人达到了生殖力的顶峰。总的来说，女人对男人的外在美，尤其是英俊的面孔并不那么重视——她们似乎把传给孩子美貌的任务独力承担了下来。吸引女人的主要是男人的力量，以及与此相关的勇气；这些东西能够保证生产强壮的子女，同时也让她们有一个强壮的保护者。男人身体上的每一样缺陷，对种属典型的每一处偏离都可以被这女人消除——就他们所生的孩子而言——只要这个女人本身在这些方面无懈可击，或者在这些方面朝着相反方向明显突出的话。只有那些专属于这个男人性别的、母亲因而无法提供给孩子的素质才是例外。属于这一类别的素质包括男人的躯干骨骼、宽阔的肩膀、勇气、胡子等等。因此缘故，女人经常会爱上一个相貌丑陋的男人，却永远不会喜欢一个没有男子气的男子，因为她们无法中和、抵消这个男人在这方面的缺陷。

在性爱的背后隐藏着的第二类考虑因素着眼于精神方面的素质。就这方面而言，我们会发现女人普遍受到男人的心或者说性格的素质的吸引，因为这些是遗传自父亲的。

女人特别喜欢男人坚定的意志、果断和勇敢的作风，或许还有诚实、仁慈的心地。相比之下，智力方面的优点却不会对女人发挥直接的和本能的作用，这恰恰是因为这些东西孩子并不受之于父亲。对于女人来说，悟性是不重要的；事实上，超人的思想能力，甚至思想的天才反倒会造成不妙的效果呢——因为这是不同于常情的事情。我们经常看到一个丑陋、愚蠢和粗野的家伙比聪明、有文化修养和亲切可爱的人更能获得女人的欢心。出于两情相悦而结秦晋之好的人，有时候在智力本质方面差异相当悬殊。例如，**男方**是一个粗鲁、孔武有力、思想狭窄的人，**女方**则温柔、思虑细腻、富于审美情趣和文化修养等。或者，**男方**学富五车，甚至是个思想天才，而**女方**则是十足的呆头鹅：

> 这就是维纳斯女神的意旨；
> 她开着残忍的玩笑，喜欢
> 把不相匹配的形体和精神，
> 束缚在同一枷锁之下。
>
> ——贺拉斯《卡米娜》

这其中的理由就是在这件事情上，发挥主导作用的是某些与智力上的看法迥然不同的考虑因素，亦即出于本能的考虑。人们在婚姻里寻找的不是卖弄才智的消遣，而是生儿育女；婚姻是两颗心，而不是两个脑的结合。当女人说爱上了男人的头脑思想时，那是本性退化的过激表现。相比之下，在男人对女人发自本能的爱情中，男人并不会受到女人

性格素质的左右。因此，那许许多多的苏格拉底才会娶了珊迪普[14]这样的河东狮，例如，莎士比亚、阿尔布希特·丢勒、拜伦等。但女人的智力素质却会发挥出某种影响，因为这些东西是由母亲遗传给孩子的；不过，这种影响却轻易被美丽的身体所压倒，因为后者关乎更为关键的东西，所以，后者产生的影响是直接的。尽管如此，由于对母亲的智力影响孩子的智力有所感觉和有所经验，所以，母亲们会让女儿们学习优美艺术、语言，等等，以让她们在男人的眼里显得更有魅力。在这里，她们试图运用人为的手段促进智力，就像在需要的时候她们会人为地增大其臀部和隆起其胸部一样。大家必须记住：我们在这里讨论的始终是那完全出于本能的、直接的两性间的相互吸引，而真正意义上的两性相爱只能由此产生。至于一个富于理性和有文化思想修养的女人会珍视一个男人表现出来的悟性和思想；和一个男人出于理性的思考，审视和检验新娘的性格，并看重和考虑这些——这与我们现在探讨的问题是没有关联的。这些想法和行为为理性选择婚姻对象奠定了基础，但却不会构成那充满激情的性爱，而后者才是我们正在讨论的题目。

到现在为止，我只是探讨了在性爱方面引导人们的绝对的、亦即适用于每一个人的考虑因素。现在我要谈到的是相对的、属于个人的考虑因素；因为这些考虑的目的是矫正那已呈现出缺陷的种属典型，使现在已经出现在挑选者身上的种种偏离种属典型之处纠正过来，让后一代人回复表现出纯粹的种属典型。为此原因，每个人都喜爱在异性身上自己所没有的东西。出自个人自身构成的原因、以这

些相对的考虑因素为基础，把目标瞄准在对方的自身构成以后所做出的选择，和只是出于绝对考虑因素的选择，两者相比前者显得更为坚决、独特和具体。可见真正狂热的激情一般都出自这些相对的考虑因素；发自绝对考虑因素的则只是平淡无奇的喜爱。据此，那些长得端正、匀称、无可挑剔的美人很少燃起强烈无比的热情。因为要生发这种真正狂热的激情，是必须具备某些条件的——这只能用一个化学方面的比喻才可以表达清楚：这异性双方必须能够互相中和，就像酸和碱中和而成为一种中性盐一样。激发真正狂热性欲所需的条件基本上是下面这几点。首先，所有性别特性都是某一片面的特性。这种片面特性在一个人的身上比在另一个人的身上更显明、程度更高。而在每一个人身上的片面特性也只有通过异性中的特定一位得到补足和中和，因为每一个人都需要得到与自己个体的片面特性相反的某一片面特性以便互相取长补短，共同构成一个完整的人类典型，而这一典型就将反映在将要出生的新个体身上，而这一新个体的构成永远是一切努力所要达到的目标。生理学家知道一个男人身上所具有的男人特性和女人特性是有无数等级的：如果男子特性降至最低程度，那这个人就是令人作呕的两性人和畸胎；如果女子特性增至很高的程度，那他又成了妩媚的雌雄同体、男性女子。经由前者或者后者他都可以变成一个完整的两性人，而有些人则是处于男、女两性的中间，他们都不可以被归于男的或者女的性别，因而也就不适合繁殖。我们现在讨论的两种个体特性的互相中和需要男方所具有的某种程度的男性特性正好

对应着女方的某种程度的女性特性;这样,双方的结合也就消除了彼此的片面特性。因此,最有男性气的男人会寻找最有女人味的女人,反之亦然。同样,每个人都会寻找在性别特性程度上与自己相应的异性一方。至于两人间在这方面的对应达到了何种程度,那就由男女双方凭本能去感觉;而这方面的对应,与其他相对的考虑因素一道,是更高程度的爱欲的根源。当恋人们充满激情地抒发其令人感动的心灵相通时,情形通常就是:正如我在这里指出了的,男女双方就他们将要生产的生命及其是否完美,已经达成了协调一致。的确,这种协调一致明显比他们的心灵相通重要得多;后者在婚后不久经常就会转变为烦人、难受的龃龉。接下来是其他相对的考虑因素——它们的共同基础就是这一事实:每个人都试图通过对方以消除自身的弱点、缺陷,以及种种偏离典型之处。这样,这些不良之处就不会在生下的孩子身上得以延续,或者进一步发展为完全反常的东西。一个男人的肌肉力量越弱,那他就越想找个身强体壮的女人;女人也会做出这方面的同样事情。因为女人稍欠肌肉力量是合乎自然和普遍的情形,所以,一般来说,女人都会更喜欢强壮的男人。再者,身体的大小是需要考虑的重要一点。小个男人特别喜欢身材高大的女人,反之亦然。更确切地说,如果这小个男人的父亲身材越高大——这小个男子只是因为母亲的影响才成为现在这个样子——那这小个男子对高大女子的喜爱程度就相应越高,因为他从他父亲那里继承了能够供应血液给一副高大身躯的血管系统及其能量。但如果他的父亲和祖父身材矮小,那他对高大女

子的喜爱就不会那么明显了。高大女子对高大男子的厌恶，其根源就是大自然为了避免产生过于高大的种族；否则，以这一女子所遗传的力量，这一种族就会因为太过衰弱而不能久活。但如果这样一个高大的女子选择一个高大的丈夫——这或许是为了在社会上显得体面一点的缘故——那么，生下的后代一般来说就将为此愚蠢付出代价。此外，人们对头发和皮肤的颜色也是相当看重的。金黄色头发的人绝对喜欢发色黝黑或者棕色的异性；但后者却很少喜欢前者。这其中的理由是金发、蓝眼睛形成了变种；它几乎可以说是一种反常的现象，这近似于白老鼠，或者起码是白马的一类。这种人并非土生土长于地球的其他地区，甚至南北极的邻近地区，他们只是独一无二地出现在欧洲；并且，他们明显来自斯堪的纳维亚。在此我附带说出我的看法。我认为白色皮肤对于人来说是非自然的；人的自然肤色是黑色，或者褐色，正如我们的祖先印度人那样。所以，白人并非原初出自大自然的怀抱，因此也没有白人这一人种，尽管人们对此颇多谈论。其实，白人的皮肤只是褪色了。当这些人被赶到陌生的北方以后，他们就像移植到那里的热带植物；像这些植物一样，他们在冬天需要一个温室。经过千万年的时间，这些人的皮肤就褪成白色了。茨冈人（吉普赛人）——一个在大概 4 个世纪以前就移民进入欧洲的印度人部族——就让我们看到了从印度人的肤色过渡到我们现在肤色的情形。因此，大自然在人的性爱中争取回归属于人的原型的黑色头发和褐色眼睛；但白皙的肤色已经成了一种第二天性，虽然这还不至于使我们对印度人的褐色

皮肤感到反感。最后，每个自身有缺陷和偏离典型之处的人也会在异性的身上寻找和追求能够起矫正作用的相应部位；这一部位越重要，那这种寻找和追求就越坚决。鼻子扁平的人对鹰钩鼻子、鹦鹉脸会情有独钟；至于身体其他部位，情况也是一样。身材、手脚异常高挑、纤细的人甚至会认为过于矮短、敦实的异性也是一种美。对异性脾性的考虑也与此相似：每个人都会偏爱与自己相反的性情，但偏爱的程度视这个人在这方面的特征是否明显、突出。一个在某一方面相当完美的人虽然不会追求和喜爱异性在这一方面的缺陷，但他对这方面的欠缺完美会比其他人更能迁就和接受，因为他本人可以确保子女不会获得这方面的重大缺陷。例如，如果一个人本身肤色相当白皙，那他就不会很反感对方泛黄的脸色；但如果自己是这个样子，那他就会觉得白净的肤色简直就是美若天仙。有时候，一个男人会爱上一个明显丑陋的女人——出现这种情形是因为除了上面所讨论的男、女特性程度恰好互相对应而构成和谐以外，女方身上的总体反常之处也与这个男人所具有的反常之处恰成对比，并因此发挥纠正和调整的作用。一旦出现这种情形，男女相互间的爱欲通常就会达到相当强烈的程度。

我们是那样认真地审视和检查女人身体的每一部分——当然，女人也从她的角度检查男人；我们察看一个开始获得我们欢心的女人时，那种小心翼翼和一丝不苟的态度；我们在选择时的执迷不悟、一意孤行；新郎对新娘的密切留意，以防在哪个方面因看走了眼而出错，以及他对女方身体关键部位的太过或者不及的高度重视——所有这些谨

慎和认真是与最终目的的重要性完全相称的。这是因为将要出生的新生儿将要一辈子背负与此类似的身体部位。例如,如果女方背部只有很轻微的弯曲,那这就很容易把驼背传给她的小孩;其他部位也是这样的情况。当然,当事人本身并没有意识到这些东西;相反,每个人都以为做出这样困难的选择只是出于获得性欲快感(但这从根本上并不曾参与其中)。不过,在自己身体交合的前提下,他准确无误地做出了符合种属利益的事情,而他的秘密任务就是尽可能地维护种属纯粹的典型。在此,个体在并不知情的情况下,依据更高的、种属的命令行事。正因为这样,他才那样看重那些可以是,并且的确是无所谓的事情。当两个年轻异性首次见面时,在那种互相打量的无意识的认真劲里,在投向对方的特征和部位的探求、查询的锐利眼神中,都隐藏着某种奇特的东西。这种考察和探求也就是种属守护神对这男女双方有可能生产的个人及其素质的思考。男女各自对对方的满意和渴望程度由种的思考的结果而定。这种渴望在达到了某一相当程度以后,可能会因为突然发现此前不曾观察到的东西而减弱和熄灭。这样,种属守护神为所有能够生殖后代的人思考将来一代的问题。这一代人的构成是那一刻不停地忙碌着、思考着、盘算着的丘比特所一手操持的重要工作。与这种关乎种属和以后千秋万代的伟大事情相比,那加在一起也不过犹如白驹过隙的个人事情是琐碎、不足道的;于是,丘比特随时准备着无所顾忌地牺牲这些个体。这是因为丘比特与众个体之比,就是不朽与可朽之比。他的利益与个体利益相比,也就犹如无限与有限相比。由

于丘比特意识到自己掌管着的事情比所有其他只涉及个体苦乐的事情更高一级，所以，在混乱的战争中，在熙攘的生意场里，或者在瘟疫肆虐的间隙里，丘比特仍能超然、不为所动地忙于自己的职责；甚至在孤独、冷清的修道院里，他仍在继续处理分内的事情。

在上述的讨论中，我们已经看到爱欲的强度随着爱欲的个人化程度而增加，因为我们指出了：两个个体的身体构成可以是这种情形：为了达到尽可能地确立或者恢复种属典型的目的，这其中一个个体就是另一个个体的特定和完美的补充，后者因此也就唯独渴望前者。出现这样的情形也就产生了相当程度的激情；因为这一激情指向了某一独特的对象，并且唯独指向了这独一无二的对象，因而就好像肩负着种属的一件特殊任务似的，所以，这种爱欲激情马上就带上了某种高贵和崇高的色彩。根据与此相对应的理由，纯粹的性的冲动就是平凡、庸俗的，因为这种性欲并没有个人化，它的对象是所有的异性；这种性欲只是争取在数量上保存种属，而很少考虑到质量问题。不过，个人化以及与之相伴的强烈爱欲却可以达到这样厉害的程度，以致如果无法得到满足，那这尘世间的一切好处、甚至生命本身都会失去其价值。到了这个时候，这种爱欲的激烈程度是任何其他欲望都无法相比的。当然，这种爱欲激情会使一个人不惜做出任何牺牲；如果这种欲望始终无法获得满足，它会导致疯狂或者自杀。这种异乎寻常的激情的根源，除了上述选择性爱对象所进行的种种考虑以外，肯定还有其他无意识的考虑——而这些我们是无法看见的。我们只能

做出这样的假设：在此，不仅男女双方的肉体，而且，男方的意欲和女方的智力都特别地彼此匹配；这样的结果就是：某一具体、特定的个体只能经由这一对男女产生；这一个体降临在这世上是种属守护神的旨意，但这其中的理由我们却不得而知，因为这些理由和根据藏于自在之物的内在本质之中。或者，更准确地说吧，生存意欲要求在这一特定的个人身上化为具体的客体，而这一特定的个人只能经由这一父亲和这一母亲才能产生。至于自在之意欲的这一形而上的渴求，对于各种生物来说，它的首要活动区域不是别处，而是生产这些生物的未来双亲的心；这一强烈的欲望攫住了他（它）们的心。他（它）们误以为是为了自身的缘故而渴求，但其实，他（它）们此刻追求的是纯粹形而上，亦即存在于现象系列事物之外的目的；也就是说，当将来的个体要闯进生存的渴望——它发自所有生物的本源，并且，也只有经过双亲的结合才能成为可能——反映在现象里，它就成为了这一个体将来双亲之间强烈的、把别的一切置之度外的爱欲激情。事实上，这种渴望表现为一个绝无仅有的错觉——正是因为这一错觉的作用，一个热恋中的人才会为了和这一女人同床共寝，不惜献出这世上的一切好处；但与这一女人同眠事实上并不比和其他别的女人同眠给他带来更多东西。可是不管怎么样，能够与这一女人大被同眠就是他期望达到的目的——这一事实可以由此看得出来：甚至这种强烈的情欲，就像其他所有情欲一样，也在享受个中欢娱的当下消退了；当事人为此也感到无比惊讶。这种情欲也会由于，例如，这女子不育（根据胡夫

兰[15]所言,不育可以由19种偶然的身体构造缺陷所引致)而消退——这种不育使大自然真正的、形而上的目标无法实现。但诸如此类的情形天天发生:无数百万计的种子都被浪费和糟蹋了。在这些种子里,形而上的生命原则同样在争取进入生存。对此我们只能得到这样的安慰:无穷无尽的空间、时间、物质和因此无可穷尽的时机等待着生存意欲重新作出努力。

柏拉色斯并没有讨论过本章的话题,我的这整个思路对他来说也是陌生的;但我在这里陈述的观点肯定在某时某刻浮现在他的脑海里,哪怕它们只是匆匆掠过,因为他在完全另一种的上下文里,以一种随意的方式,写下了下面这些值得注意的看法:"这些人是上帝结合在一起的,例如,乌利亚斯的妻子和大卫王;虽然这种关系(人们的头脑也只有姑且这样想)与正当和合法的婚姻关系正好相悖。但为了所罗门——他只能经由巴芙丝芭和大卫的精子所产生,虽然那只是通奸——的诞生,上帝把他们结合在一起了。"(《论长寿》,I,5)

爱欲所带来的渴望和思慕——这是各个时代的文学家运用难以胜数的方式没完没了地抒发、但又永难穷尽的主题;他们甚至做得还不够呢。这种渴望和思慕把得到某一特定的女子与享受无尽快乐的想法紧紧地联结了起来;一旦想到不可能占有这个女子就会感受到无以名状的痛楚。爱欲的这种渴望和痛苦不可能出自一个匆匆而逝的个体所能有的需求;这些渴望和痛苦其实是种属精灵发出的叹息——这一种属精灵在此看到了能够达致其目的的无可替

代的手段;它要么得偿所愿,要么眼巴巴看着机会失之交臂;它因此发出了沉重的呻吟声。唯独种属才会有无尽的生命,并因此具备能力拥有无尽的渴望、无尽的满足和无尽的痛苦。但这些东西现在都被囚困在一个凡夫的狭窄胸膛之内,这也就难怪他的心胸似乎都要爆裂了;并且,尽管胸中充满了无尽的酸、甜、苦、辣,但却又无法找到言语直抒胸臆。因此,这些也就成为了所有伟人情爱诗篇的素材——这些诗篇据此采用了超验的、翱翔于尘世事物之上的形象比喻。这就是彼特拉克写作的主题,塑造圣·倍夫、少年维特和雅可布·奥蒂斯的素材。除非以我这里所说的原因解释,否则,这些人物就是不可思议的;因为对所爱的人那种无以复加的赞赏不可能是建立在她所具有的精神素质或者泛泛的客观、实在优点之上,因为堕入情网者通常还没有对他的恋人了解到这个份上,例如,彼特拉克就属于这样的情形。唯独种属的精灵才可以一眼就看出这女子对于种属及其目的所具有的价值。一般来说,激情都是在看到对方的第一眼燃起:

深爱的恋人,有谁不是一见就钟情的呢?

——《皆大欢喜》,第三幕,第五场

在马迪奥·阿勒曼[16]所写的、在这250年间颇负盛名的浪漫爱情小说《阿尔法拉契的古兹曼》里,有这样一段在描写爱情方面引人注目的言论:"人们真要相爱的话,是不需要花费很长时间的,也不需要费煞思量和做出某种选择的;就

在初次的惟一的一眼里，男女双方之间就已经有了某种投契和一致，或者，就像我们在日常生活中所习惯说的：他们本身气味相投，而星宿的某种特殊影响促成了这一件事情。"（第二部分，第三篇，第五章）据此，失去了所爱的人——无论是因为情敌或者死亡的原因——的痛苦对于热恋中的人来说，更甚于任何其他的痛苦，因为这种痛苦具有超验的特性——它不仅涉及个人，而且还涉及个人所具有的长久、永恒的本性和种属的生命；这一个人现在受到种属意欲的召唤，并承担起种属委派的任务。因此，出于爱情的嫉妒是那样的厉害和折磨人，而放弃我们的恋人则是所能做出的最大牺牲。一个英雄以恸哭、悲鸣为耻，但发自爱情的除外。因为在这里，痛哭流涕的不是他这个人，而是他的整个种属。在卡尔德隆的《伟大的齐诺比亚》一剧中，在第二幕里，齐诺比亚和德西斯进行一段对话；后者说：

> 天啊！你是爱我的吗？
> 那我宁愿放弃千万场胜仗，
> 我马上回来……

在这里，此前一直压倒了各种利害得失的荣誉和尊严，一旦在性爱，亦即种属的利益加入战团，并看到了更大的利益所在以后，就马上夹着尾巴溃败了。这是因为性爱相对纯粹个体的利益占据着绝对的优势，不管后者有多重要。因此，荣誉、责任、忠诚能够抵挡住其他的诱惑，甚至死亡的威胁，却唯独臣服于性爱。同样，在私人生活里，没有哪些方面比

性爱问题更让人缺乏认真态度的了。那些在其他方面相当忠诚、老实和公正的人，一旦强烈的性爱，亦即种属的利益，俘虏了他们，有时也会变得轻率和随便，无所顾忌地做出通奸行为。他们似乎意识到自己这样做是为着一个更高的理由——这是个人的利益所无法给予的；这正因为他们是为着种属的利益行事。尚福尔[17]在这方面的议论值得我们注意："当一个男人和一个女人相互之间产生了强烈的激情，我始终是这样认为的：无论妨碍他们结合的障碍是什么，诸如丈夫、父母等，根据大自然和神圣的权利，这两个恋人是属于各自对方的，不管人类的法律和规章是什么。"(《格言录》第六章)谁要是对这种说法感到忿忿不平，那他就看看《圣经》的《福音书》好了：救世主对待被逮住的通奸妇人表现了异乎寻常的宽容，因为救世主同样假定了每一个在场的人都犯了这同一样的罪行。从这一观点出发，薄伽丘所著的《十日谈》的绝大部分看来纯粹就是种属守护神对个体权利和利益的嘲笑和讽刺，后者都遭到了前者的践踏。当社会地位的差异和类似情形妨碍狂热恋人的结合时，种属守护神同样轻而易举地把这些东西视若无物，随手把它们推到一边去。种属守护神追求的目的关乎无尽的后世，人为的规章、法令和顾虑都被弃如敝屣。出于这同样深藏不露的原因，一旦狂热爱情的目的受到威胁，人们就会不惜冒险，甚至胆小、怯懦的人在此时都会变得勇气十足。在戏剧和小说里，年轻的主人公维护自己的爱情，亦即种属的利益，终于战胜了那些关注着主人公个体幸福的老一辈人——每当看到这些，我们就感同身受地为他们高兴。这

是因为这些恋人的努力和争取在我们眼里比所有妨碍、阻挠他们爱情的东西都更重要和伟大，所以，也更公正、合理，正如种属比个体重要得多一样。据此，几乎所有喜剧的基本主题都是种属守护神及其目的登场亮相，但这些与剧中个人的自身利益背道而驰，并因此对剧中人的个人幸福构成威胁。一般来说，种属守护神最终会达到目的——这样的安排与诗意的合理性相吻合，使观众们得到了满足；因为观众感觉到种属的目的远远优先于个人目的。因此，在故事的结尾时，作者会放心大胆地让有情人赢得胜利，终成眷属，因为作者和这些有情人一道受到这一错觉的影响：这些有情人终于奠定了自己的幸福；但实质上，他们只是为了种属的利益，罔顾深谋远虑的长辈的意愿，甘愿奉献了自己的安乐。在个别、反常的滑稽剧中，作者则试图把这种情形颠倒过来：主人公以种属的目的为代价，换取了个人的幸福。但观众感觉到了种属守护神所受到的苦痛，他们不会因个人为此得到了好处而感到有所安慰。在我的记忆中，属于这一类的玩笑剧有《十六岁的女王》和《理智的婚姻》。在爱情题材的悲剧里，因为种属的目的遭到挫折，所以，恋人作为种属的工具，一般也就同时消灭了，例如《罗密欧与朱丽叶》、《旦克里德》、《唐·卡洛斯》、《华伦斯坦》、《梅西纳的新娘》等。

一个处于热恋状态的人常常会有滑稽性的、时而又是悲剧性的表现。这两种情形之所以出现是因为一旦被种属精灵所占据，个人也就听任它的摆布，再也不是属于自己；这样，他的行为与他的个人就不相一致了。处于强烈的爱

欲状态时，一个人的思想会沾上某种诗意的、崇高的色彩，甚至带有一种超验的和超越肉体的倾向；因此缘故，他的眼睛似乎再也无法看清自己真正的、属于自然和肉体的目的。造成这一切的根本原因就在于此时此刻的他正受到种属精灵的鼓动，而种属的事务比起所有那些只是涉及个体的事情不知要重要多少倍；他接受了种属精灵分派的特殊任务，要确立后代的存在：这一后代必须具备这特定的、具体的个人本质特性，并将延绵不绝；但这一本质特性只能从作为父亲的他和作为母亲的他的心上人那里获得，否则，如此这般的后代是不可能进入生存的；现在，生存意欲的客体化坚决、明确地要求进入这一生存。正是因为恋人感觉到自己正在从事着具有超验重要性的事情，所以，他们才会超越了所有尘世、凡俗的事情，甚至超越了他们自己，并使他们的那些肉体欲望裹上这样一层超越肉体的外衣。哪怕是一个最干巴、乏味的人，他的爱情仍然构成了他生命中的一段诗意的时光。当这种情形出现时，我们有时候就会看到某种滑稽的色彩。那要客体化为种属的意欲，其分配给个体的任务，在恋人的意识里会呈现出一副假象，好让恋人以为：如果与这一女性个体结合，那他就会得到无尽的极乐。处于最强烈的爱欲状态时，这一美好的幻象会照射出熠熠光彩；如果无法达到爱欲的目的，那甚至生命本身也会失去其所有魅力；生活从此就会显得平淡、乏味、了无生趣，以致对生活的厌恶甚至压倒了对死亡的恐惧。这样，轻生的事情就时有发生了。这个人的意欲已经陷入了种属意欲的旋涡里；或者说，种属意欲已经远远压倒了个体意欲，以致这个

人如果无法为种属意欲效劳的话，那他也就不屑于仅仅继续发挥其个体意欲的作用了。在这种情况下，个体无法承载种属意欲集中在一个确定对象上面的无限渴望。所以，一旦出现这种情况，结局就是自我了断，有时则是两个有情人的双双殉情——除非大自然为了挽救生命的缘故引进了疯癫——这样，疯癫就以一层纱幕使头脑无法意识到那种无望的处境。每年都不乏好几个这类情形的实例证明我在这里陈述的真理。

不过，不仅无法获得满足的情欲有时候会导致悲剧性的结局，就算这情欲得到了满足，它带来的结果仍然更多的是不幸，而非幸福。这是因为这种激情所提出的要求经常与当事男子或者女子的个人利益相互抵触，以致损害了后者；因为这些要求与他或她其他方面的处境不相吻合，建立于这些处境的生活计划也就被扰乱了。事实上，性爱不仅经常与人的外在处境不相协调，它甚至与情人自身的个性也产生了龃龉，因为这情欲的对象，除了在性关系方面以外，在这一恋人看来却是可憎、可鄙，甚至是可怕的。但种属意欲却比个体意欲强劲得多，在情网中挣扎的人对种种他会感到讨厌的素质甚至视而不见，对其他一切都得过且过，对一切事情都做出错误的判断，并把自己和激情的对象永远地联结在一起。他完全彻底地陶醉于自己的错觉之中；而一旦种属意欲得到了满足，这一错觉也就烟消云散了，留下来的只是让自己厌烦的终身伴侣。只能由此解释为何我们经常看到一些相当具理性，甚至是优秀、杰出的人物竟然与悍妇、泼妇共谐连理——他们为何做出这样的选

择是我们简直无法理解的。正是因为这一大原因，古人把爱情表现为盲目的。事实上，一个热恋中的男人或许在其未来配偶的身上清楚看到和颇为痛心地感觉到那些性格、脾性方面种种令人难以忍受的缺点——它们必将让他一辈子受累——但这些仍然没能把他吓倒：

> 我不会问，也不理会，
> 如果你的心里有的是罪责；
> 我知道我爱你，
> 不管你是什么样的人。
>
> ——托玛士·莫尔[18]《爱尔兰歌谣》

因为他归根到底不是在追求自己的利益，他考虑的只是将要进入生存的第三者的利益，虽然在他错觉的意识里，他以为寻求的是自己的利益。不过，正是因为没有追求自己的利益，所以，它才成为了伟大的标志——这无论在哪里都是这样。它甚至使激烈的爱欲也带上了某种伟大、崇高的色彩，并使这种爱欲成为诗歌理所当然的题材。最后，性爱甚至与对性爱对象至为强烈的憎恨情绪相安无事、和平共处；因此，柏拉图把性爱比作狼对羊的爱。所以，当一个狂热的恋人无论做出何种努力和请求都得不到一个让人好受的回应时，这种情形就出现了：

> 我爱她，但我又恨她。
>
> ——莎士比亚《辛白林》第三幕，第五场

由性爱激起的对恋人的憎恨有时候会达到这样的程度，他甚至动手把她谋杀了，然后自杀。每年通常都有好几个这一类的例子，它们常见之于英文和法文报纸。歌德的诗句是相当正确的：

> 爱情遭到了拒绝！地狱腾起了烈焰！
> 愿我知道更糟糕的东西，好让我咒骂千遍万遍。
>
> ——歌德《浮士德》，2805

当热恋中的情人把对方的冷淡和对方从自己的痛苦中获得虚荣心的快感形容为残忍时，他可的确一点也没有夸张。这是因为他现正处于一种冲动之中——它类似于昆虫的本能；这种冲动迫使他无条件地追随自己的目标，不顾理智的分析、根据，把其他一切都置之度外。他无法摆脱这一冲动的控制。不止一个彼特拉克带着未曾满足的爱欲——那就像拴在脚上啷当作响的铁镣——从此艰难吃力、壮志难酬地走完一生，在孤独的林子里叹息；但同时又兼备诗才的则只有彼特拉克而已。所以，歌德的优美诗句适用于他：

> 在痛苦中沉寂无语时，
> 给我神灵的本领，好让我诉说痛苦。
>
> ——《塔索》第五幕，5

事实上，种属的守护神与每个人自己的守护神通常势

同水火，前者是后者的追捕者和敌人，总是随时准备着为达到自己的目的而丝毫不带怜悯地破坏个人的幸福；有时候，甚至整个国家的福祉也会因为种属守护神一时的心血来潮而成为其牺牲品。莎士比亚在《亨利四世》第三部分第三幕第二场和第三场给了我们这方面的例子。所有这一切都是因为种属——我们的本质植根于此——和个体相比，对我们拥有更优先的权利，因此，种属的事务优先进行。古人正是有感于此，才把种属守护神拟人化为丘比特的形象：虽然丘比特长着一副小孩的外貌，他却是一个敌意、残忍、声名狼藉的神祇；一个任性、专横的魔鬼。但不管怎么样，他是掌管神祇和人类的主人：

> 你，厄洛斯爱神，是控制着神、人的暴君
>
> ——尤利庇德斯[19]《安德洛梅达》

可怕的利箭、盲目、翅膀就是丘比特的标志和象征。翅膀表明了反复无常；而反复无常一般只是伴随着失望一道出现，后者则是获得满足以后的结果。

也就是说，因为情欲建立在一种错觉之上——这种错觉把只是对于种属才具有价值的东西误以为对于个体具有价值——所以，在种属达到目的以后，这一幻象就消失无踪了。原先占据了个体的种属精灵现在放过了这一个体。被种属精灵放弃以后，个体重又回复到原来的狭窄和匮乏中去；他惊讶地看到：在自己做出了如此高尚、英勇和不懈的努力争取以后，他所获得的快乐除了性欲得到了满足以外，

再没有别的东西;他发现自己并不像原先期待的那样比以前幸福了许多。他发现自己被种属意欲蒙骗了。因此,一般来说,一个得到了快乐的第修斯就会抛弃他的阿里阿娜。假如彼特拉克的情欲得到了满足,那从那一刻起,他的歌唱就会停止,就像下完了蛋的鸟儿一样。

在此顺便提一下,尽管我的这些性爱的形而上学会招致深陷在这一情欲中的人的反感,但如果理性的思考大概能够产生点滴效果的话,那么,我所揭示的基本真理就会比任何其他的理性思考都更有效地帮助人们制服这种情欲。但是,那古老的喜剧作家所说的话始终是真实的,"谁要是缺乏理性或者节制,那他就不可能受到理性的引导"(泰伦斯语)。

出自爱情的婚姻,其缔结是为着种属,而不是个体的利益。虽然当事人误以为在谋求自己的幸福,但他们真正的目的却不为他们所了解,因为这目的只是生产一个只有经由他们才可以生产的个体。男女双方为着这一目的而走到了一起。这样,他们应该彼此尽可能地和谐共处。但是虽然这两个人由于本能的错觉——它是狂热爱情的本质——而走到了一起,这两人在其他方面的差异通常却是很大的。当错觉消失以后——这是必然发生的事情——其他方面的差异就会暴露于光天化日之下。据此,出自爱情的婚姻一般来说都会导致不幸福的结局,因为这样的婚姻就是为了将来的后代而付出了现在的代价。"为爱而结婚的人将不得不生活在痛苦之中"——一句西班牙谚语如是说。而出自舒适生活考虑而缔结的婚姻——这经常是听从父母的选

择——则是相反的情形。在这里,人们主要的考虑——不管它们是什么——起码是现实的,不会自动的消失。这种婚姻着眼于现在一代人的幸福,而这当然就会给后代带来不利;并且,是否真能确保前者仍是未知之数。在婚姻问题上只看在金钱的份上,而非考虑满足自己喜好的男人,更多的是活在个体,而非种属之中。这种做法直接与真理相悖,因此,它看上去就是违反自然的,并且引来人们某种的鄙夷。如果一个女孩,不听其父母的建议,拒绝了一个有钱、年纪又不老的男人的求婚,把所有舒适生活的考虑搁置一边,做出了符合自己本能喜爱的选择,那她的做法就是为了种属而牺牲了自己个体的安乐。不过,正因为这样,我们才不由自主地给予她某种赞许:因为她挑选了更为重要的事情,并且以大自然(更准确地说是种属)的意识行事;而她的父母则本着个体自我的思想给她出谋划策。根据以上所述,我们似乎看到了这样一种情况:在缔结婚姻时,要么我们的个体,要么种属的利益,这两者之一肯定会受到损害。通常就是这样的情形,因为优厚的物质条件和狂热的爱情结合一道是至为罕有的好运。大多数人的身体、道德,或者智力都相当差劲和可怜——其原因或许部分就在于人们在选择自己的婚姻伴侣时通常不是出于纯粹的喜好,而是考虑各种外在的因素和听任偶然的情形。但如果人们在考虑舒适生活的同时,也在某种程度上考虑自己个人的喜爱,那就等于是和种属的精灵达成了妥协。众所周知,幸福的婚姻是稀有的,这正好是因为婚姻的本质就在于它主要着眼于将来的一代,而不是现在这一代人。不过,请让我加上这

一句，作为对那些具温柔气质和充满爱意的人的某种安慰：有时候，与狂热的性爱结合在一起的是一种出自完全不同源头的感情，也就是说，一种建立在性情相投基础上的真正的友谊，但这种友谊经常只在真正的性爱因获得满足而熄灭以后才会出现。这种友谊通常是这样产生的：两个个体的身体、道德和智力方面的素质互相对应，形成互补——由此产生了着眼于将来孩子的性爱；这些素质在这两个个体的关系中，使各自的脾性气质和思想优点相映成趣，同样发挥了互补的作用，并由此构成了气味相投、和谐的基础。

在此讨论的关于性爱的形而上学与我的总体的形而上学可谓丝丝入扣，而前者能够帮助我们认识后者的地方则可以总结为下面几点。

我已经清楚表明：人们为了满足性欲而小心翼翼地选择异性伴侣——这里包括性爱的无数强烈等级，最高一级则为狂热的激情——完全是因为人们严肃、认真地关注其后代的个人特性。这种异常奇特的关注证实了我在《作为意欲和表象的世界》已经阐明的真理：第一，人的自在本质是不可消灭的——它继续生存于后世之中。这是因为假如人类是绝对倏忽、短暂的，那在时间上尾随着我们的人种的确完全有别于我们，那么，如此强烈和不知疲倦的关注——它并非出自人为的思考和意图，而是出自我们本质的内在冲动和本能——是不可能像现在这样顽固存在、难以根除，并对人们发挥着如此强大的影响。第二，人的自在本质更多地存在于种属，而非个人之中。这是因为这种对种属的特殊构成的关注——它是所有情事的根源，从只是一时的

喜欢一直到最投入、最认真的激情——对于每一个人来说都确实就是最重要的事情；而这种事情的成功或者失败会深深地触及每一个人。因此，这事情也就被特别称为心的事情。更有甚者，当这种关注强烈和明确地表现出来时，所有只是关乎自己个人利益的事情则一概让路，并在必要的时候成为其牺牲品。所以，人们以这样的方式显示了：种属比起个体与人们更加密切；两者相比较，人们更直接地活在种属之中。那么，为何恋爱着的男人把全副身心交付出去，诚惶诚恐地看着对方的眼色，随时准备着为她做出种种牺牲？因为渴求她的是他身上的不朽部分；而渴求其他任何别的都永远只是他身上的可朽部分而已。那种目标指向某一特定女子的迫切、甚或炽热的渴望，就是证实我们那不可消灭的本质内核以及它在种属延续着生存的直接凭据。但把这种延续的生存视为不重要和不足够重要则是错误的。我们出现这一错误是因为我们把种属延续的生存，理解为只是一些与我们相似的生物在以后将来的存在，它们在任何一个方面都并非与我们为同一。另外，由于我们的认识从内投向外——从这些认识的角度观察，我们考虑的就只是我们所直观看到的、种属的外在形态，而不是它的内在本质。但正是这种内在本质构成了我们意识的基础，是我们意识的内核；它对于我们甚至比这意识本身还要直接。作为自在之物，它并没有受到个体化原理的限制；存在于所有个体当中的其实就是同一样的东西，不管这些个体相互并存抑或分先后依次存在。这就是生存意欲，也正好就是这如此迫切要求生命和延续的东西。所以，它不会受到死亡

的影响。但是，这生存意欲也不可以达到比目前更好的状况和处境了。所以，对于生命来说，个体永恒不断的痛苦和死亡是肯定的。摆脱这些痛苦和死亡，就只能否定生存意欲；只有这样做，个体意欲才可能挣脱种属的根基，放弃在种属中的存在。至于到了这个时候意欲成为了什么，我们缺乏明确的认识，我们甚至缺乏为我们带来这方面认识的素材。我们只能把它形容为可以自由决定成为还是不成为生存意欲的东西；如果答案是否定的话，佛教就把它称为涅槃。这一境界始终是人类这样一种认识能力所无法探究的。

如果我们现在从这最后思考的角度审视熙攘混乱的人生，我们就可以看到每个人都在穷于应付生活中的困苦和折磨，竭尽全力去满足没完没了的需求和躲避花样繁多的苦难；人们所能希望的不外乎就是把这一充满烦恼的个体生存保存和维持一段短暂的时间。在这一片喧嚷、骚动之中，我们却看到了两个恋人百忙当中互相投向对方充满渴望的一眼；为何这样秘密、胆怯、躲躲闪闪？因为这些恋人是叛变者——他(她)们在暗中争取延续那要不是这样很快就会终结的全部困苦和烦恼；他们打算阻止这一结局的到来，就像其他像他们那样的人在这之前所成功做了的一样。

## 注 释

[1] 戈特弗里德·比格尔(1747—1794)：德国诗人、法律学家。——译者

[2] 法国哲学家和作家卢梭(1712—1778)的作品。——译者

[3] 弗·拉罗什福科(1613—1680):法国作家,著有《道德箴言录》。——译者

[4] 尼古拉·波瓦洛(1636—1711):法国诗人。——译者

[5] 意大利文学家乌戈·福斯柯罗(1778—1827)所作小说《雅可布·奥蒂斯的最后信件》的主人公。——译者

[6] 恩斯特·柏拉特纳(1744—1818):德国医学家、哲学家。——译者

[7] 汉斯和格蕾特分别是德国最常见的男子名和女子名。——译者

[8] 这里指的是古希腊、古罗马悲剧演员所穿的厚底鞋,比喻在戏剧舞台上演的爱情故事。——译者

[9] 彼德罗·卡尔德隆(1600—1681):西班牙剧作家,《空气的女儿》是他的作品之一。——译者

[10] 原意为"想象对方"的意思,也可以引申为"喜欢对方"的意思。——译者

[11] 在此,叔本华用了 Generelle(普遍)一词,而不是惯常的 Allgemein(普遍);前者的词根 gene 是种属、基因的意思。——译者

[12] 对此现象的讨论见本章的附录。——译者

[13] 耶稣·西拉克(约公元前 130 年):整理圣经《旧约》的希腊文部分的作者。——译者

[14] 根据色诺芬的描述,苏格拉底的这位妻子个性刚烈、让人无法忍受。——译者

[15] 克利斯朵夫·胡夫兰(1762—1836):德国医生、教授。——译者

[16] 马迪奥·阿勒曼(1547—1615):西班牙小说家。——译者

[17] 尼古拉·尚福尔(1741—1794):法国格言、警句作家。——译者

[18] 托玛士·莫尔(1779—1852):爱尔兰诗人,拜伦的朋友。——译者

[19] 尤利庇德斯(公元前480—前407):希腊悲剧作家。——译者

# 《论性爱》附录

你竟敢这样不知羞耻，说出这样的话；
你认为这样做能逃脱得了惩罚吗？
我逃脱了；事实可以为我作证。
——索福克利斯，《俄底浦斯王》，354

在《论性爱》一篇里，我附带提到了鸡奸行为，并把它形容为本能被误导所致。这种解释当时在我看来是足够的了——那时我正撰写和整理《作为意欲和表象的世界》的第二版。在那之后，我对这种性欲错乱进行了更进一步的思考，这使我发现了一个不同寻常、值得注意的问题，同时也让我找到了对这一问题的解答。这篇附录以《论性爱》为前提，但它也帮助理解和阐释《论性爱》的内容。因此，这篇附录是《论性爱》的补充，它为在《论性爱》中提出的基本观点提供了例证。

就其自身考虑，鸡奸行为看上去就是畸形、怪异的事情；它不但违犯自然，而且这种行为也极度令人反感和厌恶；也似乎只有本性彻底反常、乖僻和退化的人才会偶尔做出这种行为，并且顶多只是在极个别的例子中才会重复进行这种事情。但是，如果我们观察一下实际发生的情形，那

我们就会发现现实情况与我们的想法恰恰相反。也就是说，尽管这一恶习是那样的令人呕心，在世界各地和各个时期，这一恶习却是广为流行，这种事情可谓屡见不鲜。我们都知道这种事情在希腊人和罗马人当中相当普遍；人们公开并且不带半点难为情地承认和进行这种事情。古老的作家给了我们这方面充足有余的证据，尤其是文学家——他们的作品无一例外地充斥这些东西。贞洁、禁欲的维吉尔(《田园诗》，2)也不例外。甚至远古时代的诗人、奥尔甫斯[1]、塔米利斯[2]，还有神灵本身，据传都有这种行为，奥尔甫斯为此还被酒神狄俄尼索斯的女祭司撕碎了呢。同样，哲学家谈论这种爱情更甚于谈论对女人的爱情，尤其是柏拉图——他似乎不知道除了这种爱情以外还有另外别的爱情；斯多葛派也同样认为这种事情与智者相匹配。在《会饮篇》里，柏拉图甚至把苏格拉底高傲地拒绝了自动献身的阿基比亚德斯，看作是一种没有先例的英雄行为而加以赞赏。在色诺芬的《回忆录》里，当苏格拉底对爱情所引致的危险发出警告时，他谈论的也纯粹就是对少年的爱，就好像在这世上没有女人似的。甚至亚里士多德也像谈论一件平常事情一样地说起童奸这回事，对此行为丝毫没有加以指责。他说这种行为受凯尔特人的公开尊重，而克里特岛人和他们的法律把这种行为当作是对付人口过剩的一种手段而加以庇护；他还提到立法官菲洛劳斯的断袖之癖，等等。甚至西塞罗也说过："希腊少年把没有同性情人引以为耻。"(《论共和国》，IV，3，3)博学多闻的读者不需要这方面更多的证据了；他们可以举出上百件同样的事例，因为古人留下

来的东西充斥这一类的事情。其实在没有开化的民族，尤其是高卢人，这一恶习也相当盛行。当我们转而审视亚洲，我们可以看到在这一大洲的所有国家，从最古老的时期一直到今天，同样的行为数不胜数，人们同样没有特意掩饰这种事情。在印度和中国，还有信奉伊斯兰教的民族，他们的诗人、文学家更着意花费笔墨描绘对少年的爱，而不是对女性的爱。例如，在波斯诗人萨迪的《蔷薇园》的"论爱情"一篇里，萨迪抒发的纯粹就是前者。甚至对于希伯来人来说，这一恶习也不是闻所未闻的，因为《圣经》的《新约》和《旧约》提到：这一恶习是要受到惩罚的。最后，在基督教时期的欧洲，宗教、法律和公众言论不得不尽全力对抗这一恶习。在中世纪，这种行为无论在哪里都是一桩要遭受死刑的罪行。在法国，犯有这一罪行的人，甚至要被处以火刑。而在英国，甚至在这世纪的前三分之一时间里，这种行为仍然招致毫不留情的极刑处罚。现在，对这一罪行的处罚是终生流放。为遏止这一恶习，人们不得不采用强硬的措施。确实，这些措施在很大程度上取得了成功，可是它们却一点也不曾把这一恶习连根铲除。相反，无论何时，这一恶习仍然蹑手蹑脚地披着极其秘密的面纱混迹于各个地方、各个国家和各个民族当中，并经常在人们最意想不到的地方突然暴露其行藏。甚至在这之前的世纪，尽管人们对此行为施以极刑处罚，情况仍然没有两样。出自那些时候的作品对这种行为的提及和暗示就是这方面的明证。如果我们具体想到所有这些，并认真地考虑一番，我们就会发现在各个时期各个国家都有这样的鸡奸行为，其出现的方式与我们

在开始时所认为的有很大不同——在刚开始时，我们是纯粹就其自身考虑这种行为，也就是先验地对这种行为提出了假设。这种行为是那样的普遍、根深蒂固和难以消除——这些特性因而显示出：这种行为以某种方式发自人的本性自身，也只有这样的原因才会导致这种行为时时处处不可避免地出现。这也证明了

> 天性被叉子赶跑，
> 但它仍然会折回头。
>
> ——贺拉斯

这一结论是我们无法避免的，如果我们正直、诚实地探讨这一问题的话。对这些事实情况视而不见，对这种行为鞭挞一番，然后就把它打发了事——这种做法固然容易，却不是我处理问题的方式。我也只能忠于自己与生俱来的天职——处处探索真理，对每样事情都穷究到底——在这一问题上也不例外。首先，我承认这一呈现出来并有待解决的现象，以及从这一现象中不可避免地得出的结论[3]。这样一种从根本上违反大自然、与大自然最重要和最关注的目的确实背道而驰的行为，竟然出自大自然本身——这是一个闻所未闻、似是而非的怪论。这样，对此作出解释就成了一个相当棘手的难题。尽管如此，现在我就把藏于这一现象根源的大自然秘密揭开，以解答这一难题。

我首先要利用亚里士多德的《政治学》(VII,16)中的一段话作为解答这一难题的出发点。亚里士多德首先向我们

这样解释:年纪太轻的人会生下劣质、衰弱、矮小、带缺陷的孩子;此外,年纪太老的人生下的孩子也是同样的情况。"因为年纪太大或者太小的父母所生下的孩子无论在身体方面还是在精神思想方面都欠缺完美,而老年人生下的都是多病、懦弱的人。"斯托拜阿斯在表述逍遥学派哲学的结尾处认为:亚里士多德在此陈述的、个别少数人应遵守的规则应被制定为社会的法律:"为了得到身体强壮、完美的人,那些年纪太轻或者太老的人不宜缔结婚姻,因为这两种人生下的后代有欠完美;到最后,我们生下的都只是多病、衰弱的人。"亚里士多德认为:一个到了 54 岁年纪的男人,虽然由于健康或者其他的缘故,仍能继续与女子同床,但却不应该再有小孩子了。至于这一桩难事如何实施、完成,亚里士多德没有细说,但他的意思明显就是:这两种年纪的父母怀上的小孩应该采用堕胎的方式处理掉,因为亚里士多德只在这之前用了短短几行文字推荐了这一方式。大自然既无法否认构成亚里士多德这一原则基础的事实,也无法把它们消除。因为大自然遵循自己的这一原则:"大自然不会跳跃发展",不会让一个男人突然停止分泌精子。在这一方面,一如在其他方面的衰退、死亡,首先必须有一逐渐的衰败过程。但在这一衰败过程中所进行的生殖行为会把衰弱、呆滞、多病和短命的人带到这一世上。事实上,这种事情发生得也太多了,高龄父母生下的孩子通常年纪轻轻就夭折了。不管怎么说,这些后代从不会达致高龄。他们或多或少都是体质孱弱多病,而由这些人生下的后代也是相似的体质构成。在还没有成熟的年龄生下的小孩也遭遇同

样的情形。对于大自然，没有什么比维持和保存种属及其真正的典型更加重要的事情了。体质强壮、精力旺盛的个体是实现这一目的的手段；大自然唯独钟情于这些个体。确实，大自然归根到底只把个体视为一种手段而已，只有种属才是她的目的（这点我在《作为意欲和表象的世界》第四十一章已经表明）。在我们正讨论的这一问题上，由于大自然自身的法则和目的的缘故，我们可以看到大自然处于确实的困境和尴尬之中。根据大自然的本质，她不可能依靠某一强行的解决办法和听命于他人主观随意的意愿，就像亚里士多德所暗示的那种；大自然同样不可以寄望于人们从经验中获得教训，认识到年纪太轻或者太老进行生殖会带来多种不利，并因此经过一番冷静和理性的思考控制住自己的欲望。所以在如此重大的问题上，大自然不会冒险使用这两种方法。现在，除了两害相权取其轻以外，大自然别无其他选择了。但要达到这一目的，大自然只有为了自己的利益采用她最喜爱的手段——本能。正如我已经在《论性爱》中所表明了的，本能在各个方面指引着生殖这样一件重要的事情，并且，在指引的过程中炮制了如此奇特的幻想、假象。但在此刻讨论的这种行为，大自然采用的只能是误导本能的方式。大自然只知道物质、身体的东西，而不是道德方面的事情。事实上，大自然是和道德明确相互矛盾的。大自然的惟一目标就是最完美地保存个体，尤其是种属。虽然鸡奸行为对于那些受到诱惑进行这些活动的年轻人构成身体上的损害，但这种损害还不至于不是两害之中的轻者。大自然因而选择了这种祸害，目的就是避免种

属退化、变质这一更大的祸害；这样，维持更为持久和恶性循环的不幸也就早早得以避免。

由于大自然行事小心谨慎的原因，鸡奸的倾向一般在亚里士多德所说的年纪中慢慢地和悄无声息地出现了。这一倾向随着生产强壮小孩能力的下降而变得越来越明显和坚决。这就是大自然的安排。不过，值得注意的是：从最初出现这一倾向到最后演变成恶习，中间却是一段相当长的距离。当然，如果这一倾向不加制止的话——就像古希腊和罗马，或者各个时期的亚洲那样——它会经由榜样的鼓励作用轻易变成恶习，结果就是这一恶习得以广泛流行。在欧洲，这种行为却受到宗教、道德、法律、荣誉等极其强大动机的抗衡，几乎每一个人都会止步于做出这种行为的念头；我们可以假定在三百个感觉到这一倾向的人当中，至多只有一人会软弱和疯狂至屈服于这一倾向。尤其是这一倾向出现在人的老年——到了这时候，人的血液已经冷却了下来，性欲一般来说也已消退了。在另一方面，这一倾向碰上了众多对手的阻击，包括成熟了的理性、从人生经验中获得的审慎态度、经多方锻炼了的坚定、顽强等。这样，也只有本性本来就不健全的人才会最终屈服于这一倾向。

与此同时，因为这一倾向意味着对女人不感兴趣，所以，大自然通过人们的这一倾向达到了她的目的；而这种对女性的无动于衷越发有增无减，然后发展成为对女性的不喜欢，到最后则变成了某种的反感和厌恶。男人的生殖能力越衰退，这种非自然的倾向越明确，那大自然就越稳当地达到其真正的目的。与此相吻合的就是，鸡奸行为一般都

是上年纪男人的恶习。但被人们发现的只是那些把事情弄成了公开丑闻的人。对于正当中年的人来说，这种行为是陌生的、奇怪的，甚至是不可理解的。如果出现例外的情形，那我想这是人身上的生殖能力偶然和过早地退化和变质所致——这种退化和变质了的生殖能力只能产生糟糕的后代。为避免产生糟糕的后代，大自然就把这种性欲引向别的方向。所以，年轻的同性恋者——不幸的是，他们在大城市并不特别少见——总是向老者作出暗示和挑逗，而不会向身强力壮的人或者年轻人下手。在希腊，由于风俗和榜样的作用，时而会出现这一规律之外的情形，但我们仍然可以看到作家、特别是哲学家，尤其是柏拉图和亚里士多德，把嗜好此道的人明确表现为上了年纪的人。在这一方面，摘自普鲁塔克著作的一段话特别值得我们注意："对少年之爱不合时宜地出现在生命的黄金期过去以后的后半段时光，它显现为一种虚假的和阴暗的爱意，并驱走了人的真正的和原初的爱情。"甚至在神灵当中，我们也发现拥有男性情人的只是老一辈的神灵，像宙斯、大力神海格立斯，而不是战神玛尔斯、太阳神阿波罗、酒神巴克斯，或者商业神墨丘利。另外，在东方，由于多妻制的原因，女性比较缺乏，这有时也会强行引致上述规律之外的情形。这些例外情形也出现在新建立起来的、因此没有女人的殖民地，例如加利福利亚等。与这一道理相吻合的还有这样一个事实：不成熟的精子和由于上了年纪而衰败的精子一样，只能产生衰弱、劣质和不幸的子女；所以，正如上了年纪的人会有这种倾向，同样，在少年当中也有这种色情性质的喜好，但这种

喜好很少真的发展为生活当中的恶习，因为这种倾向，不仅受到上文已讲过的动机的抗衡，而且，青少年的清白、纯洁、认真和腼腆都会制约这一倾向的发展。

上述讨论的结果就是，虽然我们所思考的这一恶习表面上看似乎发挥着直接违反大自然目的的作用，在大自然至为关心、事关重大的问题上与大自然的旨意背道而驰，但事实上，这种行为恰恰是为大自然的目的服务，虽然采用的只是避免更大祸害的一种间接手段。也就是说，这种衰退了的和还没成熟的生殖能力对种属构成了危险。虽然基于道德的理由，这两种生殖能力理应停止发挥作用，但道德根据是不可以依赖的；大自然在其活动中，一般都不会考虑到真正道德的东西。所以，由于自身法则所使然，迫于无奈的大自然也就把误导本能作为权宜之计。她的目的就是，正如上文所解释的，避免两祸之中的更大者。因此，大自然心目中的重要目标就是防止会逐渐导致整个种属劣化、变质的糟糕、不利的后代；而为了达到这一目的，正如我们已经看到的，大自然可是不择手段的。在这里，一如在黄蜂受本能驱使叮死自己幼虫的例子[4]，大自然秉承着同一样的精神。因为这两种情形里，大自然选择了糟糕的办法，目的就是避免出现更加糟糕的情形；她把性欲引入歧途，目的就是避免这种性欲所带来的后果。

我在此所作的讨论的目的首先是解答在讨论开始时所提出的异乎寻常的难题；然后是证实我在《论性爱》里所阐明的这一理论：在所有的性爱里，本能引导我们、在我们头脑里制造幻象，因为对于大自然来说，种属的利益是先于任

何其他利益的。这一点也反映在我们现在讨论的这种令人厌恶的性欲倒错和越轨行为里：这种说法的最终根据就是事情的结果表明了种属的目的——虽然在这种情形里，这些目的的性质是否定的，因为大自然在这里进行的是预防性的运作。因此，这里的讨论有助于明白我关于性爱的总体形而上学；通过这些阐述，一个在此之前被掩藏了的真相也就得到了揭示。虽然这种行为有着多种奇特之处，它仍然帮助我们理解大自然的内在本质、精神和运作。所以，我们在此涉及的并不是对这一恶习发出道德警告的问题，而是更好地理解这种事情的本质。抵制这种行为的真正、最终和深层形而上的理由，就是虽然生存意欲在这种行为中肯定自己，但这种肯定的结果却是完全被割裂的——正是生存意欲肯定自己的结果为人的解救、为生命的更新和恢复提供了可能。最后，通过阐述这些貌似悖论的思想，我想为哲学教授们做点善事。他们看到我那被他们小心翼翼掩藏起来的哲学越来越为人所知而方寸大乱，所以，我现在就授他们以话柄中伤我为鸡奸行为辩护，并推荐这种行为。

## 注 释

[1] 奥尔甫斯：古希腊传说中的英雄，有超人的音乐天赋。——译者

[2] 塔米利斯：据希腊神话，他是爱上了美少年辛托斯的一位色雷斯诗人、歌唱家。——译者

[3] 叔本华所说的结论是这一现象发自人的本性。——译者

[4] 此例子见《作为意欲和表象的世界》卷二第二十七章。当黄蜂在夏季为养育幼虫耗尽粮食贮存、它们最后生下的子女即将面临饥饿的冬季时，黄蜂就把这些幼虫叮死。——译者

# 论意欲在自我意识中的主导地位

意欲作为自在之物，构成了人的内在、真正和不可消灭的本质；就其本质而言，意欲却是没有意识的。意识是以智力为条件，而智力则纯粹是我们存在的一个偶然罢了：智力是大脑的一种官能，而大脑，连同与其紧密相联的神经和脊髓，只不过是人的机体结出的果实，一个产物；事实上，只要大脑并不直接插手机体的内在运作，而只是通过调节机体与外在世界的联系，为保存自身的目的服务，那它就是一个寄生体。相比之下，我们的机体本身就是个体意欲的客体和显现，是个体意欲在大脑里面呈现的图像（在第一篇里我们已经知道：大脑根本上就是这一客体世界的条件）。所以，这一图像是经由大脑的认知方式，亦即空间、时间和因果律而产生；它呈现出来的就是某种有广延空间、按先后次序发挥作用、具物质性的，亦即产生效果的某样东西。我们既能直接感觉机体的部分，也能在感官的帮助下只由大脑对其观照。据此，我们可以这样说：智力是第二现象，而机体则是第一现象，也就是说，机体是意欲的直接显现；智力属于这有形的世界，而意欲则是形而上的；智力，一如它所认识的对象，只是现象而已，唯独意欲才是自在之物。以越来越接近形象、比喻的方式，我们可以这样说：意欲是人的

实体，智力则属于偶然；意欲是内容，智力则是形式；意欲是热，而智力则是光。

为证明和阐释这一论点，我们列举下面这些涉及人的内在的事实。读者诸君可以通过这次机会，获得不少关于人的内在的知识——这些知识或许超过许多系统性的心理学所能教给你们的。

## 1

不仅对其他事物的意识，也就是说，对外在世界的感觉、领悟，包含了认知者和被认知之物，对自我的意识也同样如此——这我们已经提到过了。否则，意识也就不成其为意识了。这是因为意识在于认知，认知却需要认知者和被认知之物。所以，如果在意识里没有一个与认知者相对应的、有别于认知者的被认知之物，那么，自我意识就无从谈起。正如没有主体就不可能有客体一样，没有客体也就不可能有主体；也就是说，如果没有某样有别于认知者的被认知之物，那就不可能有认知者。所以，一种纯粹涉及智力的意识是不可能的。智力就像是太阳：除非有某一样物体反射太阳的光线，否则，太阳是不会照亮空间的。认知者本身，正因为他是认知者，是不会被认知的，否则，他就成为另一个认知者的认知对象了。在自我意识里，我们认知的对象却唯独就是意欲，因为不仅在最狭窄意义上的意愿和决定关乎我们的意欲，甚至所有包括追求、愿望、逃避、希望、害怕、喜爱、憎恨的东西，一句话，一切直接构成我们的喜、

怒、哀、乐的东西,都显而易见是意欲受到影响的结果,是符合意愿或者与意愿相反的激动和缓和;当意欲向外作用时,它就表现为意欲行为。[1] 在一切知识里面,被认识之物,而不是认识者,才是首要关键的东西,前者是原型,而后者只是前者的复制品而已。所以,在自我意识里,被认知的对象,也就是意欲,只能是首要的和原初的;相比之下,认知者是次要的、附带的,那只是一面镜子而已。这两者之间的关系就好比自行发光的物体与只是折射外来光线的物体一样;或者,就像颤动的琴弦与共鸣板之间的关系,而由此产生的音声就是意识。我们也可以把一株植物视为意识的象征。正如我们所知道的,一株植物有根、冠两个端点,前者深入黑暗、潮湿和寒冷之处,后者则向光明、干燥和温暖的地方伸展。植物的茎就是连结这两端的中间处,两端在靠近地面之处分道扬镳。根是关键的、原初的和维持长久的,它的死亡也就导致叶冠随后的死亡。因此,根部是首要的。相比之下,叶冠只是我们可以看见的部分,但它是生发出来的,根部不死它也会消灭,它因而是次要的。植物的根部代表了意欲,叶冠则代表了智力,而两者的中介点,茎部,就是"我"——它同时是两者的终端,所以属于两者。"我"是认知和意欲暂时的同一主体,在我的第一篇论文(《论充足理性根据的四重根》)和我的初次哲学诧异中我把这种同一性称为一个"不折不扣"的奇迹。它是全部现象——亦即意欲的客体化——的始发点和连接点;虽然"我"是现象的条件,但现象也同样是"我"的条件。我这里采用的比喻甚至适用于解释人的个体本质构成。正如繁茂的叶顶一般只能出自

巨大的根部，同样，最杰出的精神思想，也只有那些具激烈、狂热的意欲的人才会生发出来。一个有着麻木、冷漠性格和微弱激情的思想天才就犹如根部细小但却枝繁叶茂的多汁植物一样——这些都是子虚乌有的东西。强烈的意欲和狂热的性格是智力大为增强的条件。在生理上，这表现为：脑髓活动的条件就是大动脉伴随着脉搏向脑髓传送运动——大动脉直达脑髓的底部。因此，强劲的脉搏，甚至短小的脖子——根据比夏[2]的说法——都是脑髓大量和复杂活动所需要的。与上述相反的情形当然是有的，亦即强烈的欲望、狂热和猛烈的性格，配上微弱的智力，也就是说，在厚厚的头颅骨里面却是一小副结构低劣的脑子。这种现象既普遍又令人恶心。这种情形或许可以比之于根大叶小的甜菜根。

## 2

不过，为了不仅仅以形象、比喻的方式描绘意识，而是对它有一个彻底的了解，我们就要首先了解在每个人的意识里面同样存在的是些什么东西，并因此发现的那作为平常和恒久成分的最基本的东西。然后我们将考察造成此意识有别于彼意识的又是什么，而这些也就是意识中次要和附加的成分。

意识完全只是作为动物本质的属性为我们所了解。我们不应该、也不能够把它视为动物意识以外的别的什么。这样，“动物意识”的说法本身就已经是词义重复了。在每一动物意识里面，哪怕是最微弱和最不完美的意识，都总有

一种对渴求以及这一渴求交替着获得满足和没有获得满足的直接感觉;这种感觉的程度因意识的不同而出现很大的差别,但这种感觉的确就是意识的基础。在某种程度上,我们是先验地知道这一点。这是因为虽然动物种类数不胜数,各自的差异又令人惊讶;虽然我们以前不曾见过的动物或许显得陌生、奇怪,但我们却可以有确切把握地预先设想这些动物的内在本性——这些本性是我们所了解,甚至是相当熟悉的。我们因而知道这些动物有自己的意欲,我们甚至清楚这些动物意欲的具体目标,亦即生存、舒适和繁殖。我们可以十足确信地设想动物与我们自身之间有着一种同一性,我们也就毫不犹豫地认为:存在于我们自身、为我们所知晓的意欲的所有刺激和活动在动物身上原封不动地存在。我们用不着踌躇一番就可以谈论起动物的欲望、厌恶、憎恨、恐惧、愤怒、悲哀、高兴、渴望、喜爱等等。一旦论及动物纯粹认知的现象,那我们就会变得不确定了。我们不敢说动物也可以理解、思考、判断和认识,我们只能有把握地认为动物的头脑也有泛泛的表象——如果没有这些表象,它们的意欲也就不会有上述的激动了。至于动物认知的具体方式,以及某一种类动物认知方面的明确局限,我们则只有并不确切的概念性认识,只能做出大概的猜测。我们与动物之间经常难以互相理解,只有通过经验和实践才可以巧妙地做到这一点。在这里,我们可以看到不同意识之间的差别。相比之下,需求、渴望、意愿或者厌恶、逃避、抗拒等都是所有意识所特有的内容:不管是人类还是珊瑚虫都共有这些东西。所以,这些是一切意识的根本和基

础，这些意欲活动在不同的动物种类身上的不同显现全在于这些动物种类各自不同的认知范围，因为引致这些意欲活动显现出来的动因是在这些动物的认知范围之内。动物所有表达意欲活动的行为、动作，我们从自己的本性出发就可以理解；我们也就根据理解的程度以多种不同的方式与它们感同身受。但在另一方面，我们与这些动物之间的鸿沟，就惟一出自智力上的差别。一个头脑能力相当有限的人和一只非常聪明的动物之间在智力上的差别并不比一个天才和一个蠢人之间的差别多得了多少。这里作比较的两者在另一方面出于相同愿望和感情的相似之处——这相似之处把他们同化了——有时就会令人吃惊地凸现出来，引起我们的诧异。这里所作的考察清晰地表明了：在所有动物生存中，意欲是首要和实质性的东西，而智力却是第二性和附加之物；事实上，智力只是为意欲服务的一个工具而已——它的复杂和完美程度根据这种服务的需要而定。正如某一种类动物根据动物意欲的目标配备了蹄、爪、手、翼、角、牙，同样，它也被装备了发达程度不一的脑子，而脑子的功能就是这一种类动物赖以生存的智力。也就是说，在逐级向上的动物系列里，动物的机体结构越复杂，它的需要就越多样，能够满足这些需要的物品也就越繁杂和明确；获得这些物品的必须被了解和发现的途径也就越迂回曲折和遥远。与此同步相应的是，动物头脑中的表象也就必须更加全面、确切和连贯；动物的注意力必须更加紧张、持久和容易被刺激起来。它们的智力因而必须更加发达和完善。所以，我们可以看到智力的器官，亦即大脑系统，与感觉工具

一道，随着需求的增加和机体的复杂化同步共进。我们可以看到：意识中的表象部分（相对于意欲部分而言）的增加在身体上显现为脑髓相对其余的神经系统的比例不断增加，然后是大脑相对小脑的比例不断增加，因为（根据弗洛伦[3]的看法）前者是形成表象的工场，后者则负责指挥和协调身体的动作。到最后，大自然迈出了超乎比例的巨大一步：因为在人的身上，在此之前还只是单独存在的直观表象的能力，不仅达到了最高度的完美，同时，人还具备了抽象表象的能力，思考的能力，也就是说理性以及与此相关的人的反省思维能力；由于智力，也就是说意识中的次要部分，获得了如此显著的提升，所以，只要智力的活动从此以后成为（意识中的）主导部分，那么，智力也就取得了它对于首要部分的优势。对于动物，对欲望已经获得满足或者仍未获得满足的直接感觉构成了它们意识中最主要的部分；它们所处的级别越低，那这种情形就越明显，以致最低等的动物与植物的分别之处只在于前者多了一种获得呆滞、朦胧的表象的能力；对于人来说，情形却是恰恰相反。虽然人的欲望很强烈，甚至比任何动物的欲望都强，并且达到了狂热、激情的程度，但人的意识却仍然主要地和持续地忙于表象和思想，并被这些所占据。这一事实无疑给哲学家们提供了机会犯下一个根本性的错误：他们把思维视为所谓的灵魂，亦即人的内在或者精神生活的基本和首要要素；他们始终把思维放在第一位，而意欲则被认为只是思维的产物，是次要的、附加的和随后而至的东西。但如果意欲只是出自认知，那为何动物——甚至最低等的动物——会表现出

一种经常是激烈的、无法制服的意欲,尽管它们的认知极为有限? 因此,哲学家犯下的根本性的错误——我们姑且说他们把偶然性的东西视为本质性的东西——把他们引入了一旦陷入其中,就再也找不到出口的迷途。在人的头脑里,认知的意识相对于欲望的意识、因而也就是意识中的次要部分相对于首要部分的优势,在某些得天独厚之人的身上能够发展至这样的程度:在认知意识得到极大提升和加强的时刻,意识中的次要成分,或者说认知部分,完全地摆脱意欲部分,从而自主地投入到自由的,也就是说,并不由意欲刺激起来的,因而不是为意欲服务的活动中去。这样,意识中的认知部分就变得纯粹客观,成为反映这一世界的一面清晰镜子;由此产生了天才头脑中的观念——对这些的论述,则见之于《作为意欲和表象的世界》的第三篇[4]。

3

如果我们循着动物的等级逐级往下考察,我们就会看到动物的智力越来越微弱和欠缺完美,却丝毫不曾发现意欲也在相应地减弱。其实,意欲无论在哪里都保留着自己同样的本性,具体显现出来就是对生命的强烈执着,对个体和种属的关心、照料,利己主义,对此外的一切冷酷无情,以及由所有这些生发的各种情感。即使在最小的昆虫身上,意欲仍然完整地存在;它意欲着它要意欲的东西,其坚决性和彻底性一如我们人类。其中的差别只在于不同的意欲目标,亦即动因,这些却是智力方面的事情。当然,智力作为

次要的成分与身体器官紧密相连，有着无数的完美等级；就普遍而言，智力本质上就是带局限性和欠缺完美的。相比之下，作为原初和自在之物的意欲却永远不会有欠完美；每一意欲的行为都是完全、彻底的。意欲作为自在之物，作为现象界中形而上的东西，具有其简朴性——由于这种简朴性，意欲的基本本质是没有等级之分的，它永远就是意欲本身。只有意欲的兴奋才有程度之分：从一丝好感一直到狂热的激情；还有就是意欲的可兴奋性，从麻木不仁的脾性一直到暴躁易怒的性格。相比之下，智力不仅有兴奋的程度之分：从浑浑噩噩一直到快速变化的念头和突发灵感；而且还有本质上的，亦即智力的完美程度上的差别。所以，智力从最低等的、只是模糊地察觉事物的动物开始，逐级往上递增一直到达人的级别；到了人的级别以后，又从愚蠢之人一直到思想的天才。唯独意欲无论在哪里都完全是意欲自身，因为它的功能发挥至为简单：它不外乎就是处于意欲着或者没有意欲着的状态，它的运作至为容易、不费吹灰之力，也毋需经过一番练习。相比之下，认知却有着许多复杂多样的功能，并且，认知活动从来不会完全不费力气；因为集中注意力、清晰辨别客体事物都是需要一番努力的，而更高一级的思考活动则更是如此。因此，智力可以通过练习和训练得到很大的改进。如果智力向意欲映照出某些简单和直观可见的事情，意欲马上就可以表示同意或者不同意。甚至当智力耗费精神地苦思冥想，从众多素材的几经艰难的组合终于得到了一个似乎最符合意欲利益的结果，意欲还是可以马上做出反应。在智力工作期间，意欲却无所事

事地休息着。直到智力把所要求的结果拿出来以后，意欲才像在接待大厅里坐下来的苏丹[5]一样，说出它那单调的同意或者不同意。当然，根据不同的情况，它的同意或者不同意的程度有所不同，但在本质上，它表示的意见始终是同意或者不同意而已。

如果我们观察一下意欲和智力在我们自己的内在如何奇特地相互影响和作用，并且在具体个别事例中，在我们头脑（智力）中出现的图像和思想是如何把意欲推动起来；这两个角色的作用又是如何的截然分开、泾渭分明，那么，意欲和智力这一根本性的本质差异就会变得更加清楚了：前者是朴素和原初的，后者则具有复杂和从属的性质。确实，在强烈刺激起意欲的现实事件中，我们就已经可以观察到这一点，因为这些事件本身首先就只是智力的工作对象而已。不过，一来由于在这种情况下这一事实——现实首先只存在于智力之中——并不那么明显；另外，事情的变化一般都没有那么快速，以致可以让我们对整个过程轻易地一目了然，并以此方式明白其中的真相。如果我们听任其作用于意欲的都只是念头和想法，那上述两个难题就迎刃而解了。例如，我们单独一人思考自己的个人事情。这时候，我们逼真、生动地想象着，比方说某一在现实中的确存在、正在威胁我们安全的危险，以及随时会带来的不幸结果，那么，害怕和忧虑马上就会紧紧揪住我们的心，血管里的血液也停滞不畅了。但现在如果智力想到出现与此相反的结果的种种可能，并且任由想象力描画出由此就可获得的、期盼已久的幸福，那我们的所有脉搏马上就会高兴地跳动起来，

我们的心也会感觉像羽毛般的轻盈——直到智力从它的梦中醒来。如果这时由于某一原因，我们回忆起在很久以前自己曾遭受过的侮辱或者伤害，那愤怒和怨恨马上就会在本来是平静的胸中奔腾。然后，又由于受到某一偶然的激发，我们的脑子里重又出现了我们失去已久的恋人的形象，以及与此相关的整段刻骨铭心的爱情和个别温馨、醉人的情景。这时候，我们原先还感觉到的愤怒之情就马上让位给深深的渴望和忧伤。最后，当我们突然想起了以前发生的某件令人羞愧的事情，我们就会面红耳赤，整个人都瘪了，恨不得钻进地底里藏起来；并且，还经常会通过大声地喊叫——就好像是要吓走那幽灵、恶鬼似的——以强行分散和引开自己的注意力。我们可以发现智力奏响了乐曲，意欲就得跟着跳起舞步；事实上，智力使意欲扮演了小孩的角色：小孩的保姆随心所欲地变换着胡扯一些让人高兴或者让人伤心的事情，小孩也就被引进了差别巨大的不同心境。这是因为意欲本身是没有认识力的，而与它结伴的理解力（认识力）却又不带意欲。因此，意欲就像是能够被驱动起来的物体，而理解力就像是驱动这一物体活动起来的原因，因为理解力是动因的媒介。不过，就像我已经表明了的，虽然当意欲允许智力支配它的时候，它是受到智力的随意玩弄；但当意欲到最后明确表示是自己说了算时，那意欲所占据的主导地位则又是清楚无误的事情：这就是当意欲禁止智力（头脑）显现某些表象，不让某些联想、思路在头脑中出现的时候；因为意欲知道，亦即通过那同一智力获得了经验：这些表象会引起上述的那些意欲活动。所以，它现在

对智力有所管束，并强迫它转移到别的事情上去。尽管这经常难以做到，但一旦意欲对此是认真的，那事情就肯定能够成功，这是因为阻力本来就不是来自智力——智力始终是抱着一副无所谓的态度——而是出自意欲本身：意欲一方面恨一个表象，另一方面却又爱它；也就是说，某一表象本身相当有趣——原因在于它能使意欲兴奋起来——与此同时，抽象的认识却又告诉意欲：这一表象会使意欲承受毫无意义的痛苦，或者经受无谓的动荡不安。意欲现在也就根据最后的这一认识做出决定，并强迫智力服从这一决定。人们把这种情形称为“成为自己的主人”（亦即“控制自己”——译者）——在此，很明显，主人就是意欲、仆人就是智力，因为意欲最终总是掌握着发号施令权。据此，意欲构成了人的真正内核和自在本质。在这一方面，“主导原则”[6]这一名称可以恰如其分地形容意欲；这名称却又似乎适宜形容智力——只要智力是指引方向的向导，就像走在客人前面引路的下人。不过，描述意欲与智力相互间关系的一个至为形象的比喻就是：一个瞎眼的壮汉，背着一个眼睛能见但却是跛足的人。

意欲与智力的这样一种关系还可以从这一事实看得出来：智力对于意欲做出的决定在开始的时候是毫不知情的。智力为意欲提供了动因，这些动因如何发挥作用，却只是在后来，也就是全然后验地为智力所了解；这就好比做化学实验的人把试剂混合了以后，现在就静待结果的出现。事实上，当意欲真正下定决心和在私下里做出决定的时候，智力是置身局外的；它有时候只能透过偷窥和出其不意的方式

才可以对意欲的决定和打算有所了解，方式、方法就跟我们了解一个陌生人的这些事情差不多；并且，必须是在意欲正在表达自己的当口实施突然袭击——只有这样，才可以发现意欲的真正目的和打算。例如，我已经拟定了一套计划，但对这一计划仍存有某些道德上的顾虑；在另一方面，能否实施这一计划完全是个未知数，因为一切都得取决于现在仍然是不确定的外在情势。因此，无论怎么样，现在还没有必要就此计划做出最终决定。所以，我就暂时把这整件事情搁置了起来。通常，我并不知道自己私下里其实已经无法放弃这一计划，并且，自己正热切地期望实施这一计划，不管它什么道德不道德；也就是说，我的智力对此真相并不知情。一旦传来有利于实施这一计划的消息，我的内心马上就感到阵阵按捺不住的喜悦——它传遍全身，并持续地挥之不去。这一切都让我感到惊奇不已。直到现在，我的智力才知悉我的意欲其实早已经牢牢地抓住了这一计划，因为这一计划完全合乎它的心意；但直到现在，我的智力仍以为自己是否愿意实施这一计划完全是悬而未决的，自己也很难克服那些道德顾虑。或者，在另一个例子里，我相当热心地向他人承诺了一个我认为合乎自己愿望的义务。随着事情的发展，我感到了种种的不利和困难，我也开始怀疑自己甚至后悔当初那么热心应承了这件事情。不过，我向自己拍胸口打消这种怀疑：就算我没有受到承诺的约束，我仍会继续履行这一义务。但在这时候，对方出人意料地免去了我的义务。我诧异地发现自己对这一变故马上感到如释重负和万分高兴。我们通常都不知道自己渴望什么或者

害怕什么。我们可以积年拖着某种愿望，却又不肯向自己承认，甚至让这一愿望进入我们清晰的意识，因为我们的智力不获同意知道这些事情，否则，我们对自己的良好看法就会因此不可避免地受到损害。不过，一旦愿望达成以后，我们就从自己所感受到的快乐了解到——并且不无羞愧地——这些原来就是我们一直以来所愿望的，例如，我们的一个近亲死了，而我们是他的财产的继承人。对于自己真正害怕的东西，我们有时候也是不清楚的，因为我们欠缺勇气把这样的事情引入清晰的意识。事实上，我们对于驱使自己做出这样的事情和不做那样的事情的真实动因的判断经常是完全错误的，直至由于某一偶然的机会我们才最终发现了秘密；我们才知道真实的动因并不是如我们所认为的那一个，而是另外别的——我们不愿向自己承认这一真实动因，因为它与我们对自己的良好看法压根儿不相匹配。例如，我们想象自己没有做出某件事情是出于纯粹道德上的理由，但随后我们才了解到其实是恐惧阻止了我们的行动，因为一旦解除了任何危险，我们就马上做出这样的事情了。在某些个别的例子里，我们甚至无法猜出自己行为的动因，我们真心认为自己不会受到某一动因的驱动——但这的确就是自己行为的真实动因。顺便说上一句，拉罗什福科发现的这一规律在此得到了证实和说明："自尊心比世界上最为聪明的人还要聪明。"事实上，这些事例也是对刻在狄菲的阿波罗神庙上的格言"认识你自己"及其困难的注脚。但是，如果智力构成了我们的真正内在的本质，意欲做出的决定只是认识力的结果——就像所有哲学家所错误以

为的那样——那么,那个被我们误以为驱动我们行为的动因,才必然决定了我们的道德价值;这类似于我们的目的,而不是结果,决定了我们的道德价值一样。不过,这样一来,臆想中的动机与真实的动机就不可能有差别了。所以,在这里描述的所有例子,以及每一个细心留意的人都可以在自身观察到的类似情况,都让我们看清智力对于意欲的所作所为并不知情;有时候,智力甚至被意欲弄糊涂了。这是因为虽然智力为意欲提供了动因,智力却无法深入意欲做出决定的秘密作坊。智力虽然是意欲的贴心密友,可是这一贴心密友可不是对什么事情都知道得一清二楚。这里有一个事实可以证实这一说法,几乎每一个人都可以在某个时候有机会在自己身上观察到这样的情形:有时候,意欲并不完全把心里话透露给智力;也就是说,当我们做出了某一重要和大胆的决定时,那只是意欲对智力做出了一个承诺而已;我们的内心仍经常保留着一丝不肯坦率承认出来的疑问:我们对于这样的决定是否当真,在执行这一决定时是否会犹豫、退缩,抑或能够坚定不渝、贯彻始终?因此,只有在做出具体的行为以后,我们才可以确信自己做出的这一决定是否出于真心实意。

所有这些事实都证明了:意欲是完全有别于智力的,前者占据着主导的地位,后者则处于从属的位置。

4

智力会疲倦,但意欲却永远不会疲倦。在进行持续的

脑力劳动以后，我们的头脑会感到疲惫，正如从事不间断的体力活动以后，我们的手臂会感觉劳累一样。一切认知活动都与努力相关联。相比之下，意欲活动却是我们的本能；当意欲活动表现出来时，那完全是自发的、不费吹灰之力。因此，如果我们的意欲被强烈地刺激起来，亦即处于愤怒、恐惧、欲望、悲哀等情感之中，而此时我们必须进行认知活动——这或许是为了核实引发这些情感的动因——那我们不得不为此举所付出的巨大努力就表明了：我们现在是从一种原初的、自然的和自身固有的活动过渡到一种派生的、间接的和强迫性的活动。这是因为只有意欲才是"自我发动"并因此是"不知疲倦和永远不会衰老"。只有意欲才不需召唤就能自发活动起来；因此，意欲活动经常会是太早和太过；它也从不知疲倦为何物。婴儿还不曾显现出智力的最初点滴痕迹，但他们已经充满着自我意欲。那些无法控制的、毫无目的的哭喊、号叫，显示着婴儿满溢的意欲渴望；但在这时候，婴儿的意欲还没有找到目标，也就是说，他们在意欲着，但却又不知道意欲何为。加班尼斯[7]的这些发现正好表达了这里所说的意思："婴儿的激情快速转换变化，并且不加掩饰地反映在婴儿活动的脸上。这时，他们手臂、小腿的弱小肌肉还不大能够进行一些不确切的运动，但他们脸上的肌肉已经可以通过明确的活动表达出人性所固有的一系列普遍感情。细心的观察者可以在这幅脸部图轻而易举地看出这个人将来的基本性格特征。"（《身体与精神的关系》，第一卷，123 页）相比之下，智力则发育缓慢，它必须静待脑髓的发育完成和人的整个机体的成熟——这些是

智力的条件，因为智力只是身体的一种功能而已。在小孩7岁的时候，脑髓已经达到了它的最大体积；所以，过了这个年龄的孩子变得特别聪明、好奇和理智。在这之后，就到了青春期。在某种程度上青春期给予脑髓一种支持，或者说，一个乐器的共鸣板。这样，它一下子就把智力提高了一大级，就好比是提高了八度音；与此相应，人的声音这时则下降了同等的分量。与此同时，现在开始出现的动物性欲望和激情就与到目前为止占据着优势的明智和理性分庭抗礼，并且前者的势力仍在不断增加。说明意欲永不疲倦的另一证据就是这一或多或少地为人的本性所固有的缺点：鲁莽。这一缺点也只有经过训练才可以克服。鲁莽其实就是意欲没到时候就已匆忙进行它的工作。意欲的工作也就是纯粹的行动与实施，但这些应该在检查、思考，亦即认知部分彻底完成其工作的时候才可以开始。不过，人们很少真能等到这个时候。当认识力还只是粗略地把握和匆忙地收集一些关于我们面临的处境、刚刚发生的事件，或者传到我们耳朵的某人对某事的看法等素材的时候，那发自我们本性深处和迫不及待、永不疲倦的意欲就已经自告奋勇地抢先走出前台。它现身为恐惧、害怕、希望、高兴、欲望、嫉妒、悲哀、热情、气愤、狂怒等，并导致失言和盲动。后悔通常就会接踵而至，时间随后会告诉我们：定夺这桩事情的责任人，即我们的智力，还没来的及完成一半的任务，即了解当时的情况、理清事情的前因后果和决定什么才是适宜做的事情，因为意欲已经等不及了：时机远没成熟它就一边嚷着："该轮到我了！"一边跳跃而出；智力还没来得及反对，意

欲就已经投入了行动。智力只是意欲的奴仆，它不像意欲那样以一己之力和冲动就能活动起来。因此，智力被意欲轻易地撵到了一边；主人的一个示意就使智力闭上了嘴巴。而在智力方面，尽管智力费尽九牛二虎之力，它也无力让意欲哪怕短暂停顿一会儿，以便及时进献一言。这解释了为何只有极少数人——他们几乎只局限于西班牙人、土耳其人，或许还有英国人——才能够在处于最具挑衅性的情境下，仍能保持理智，继续了解和检查事情的原委；在其他人已经失去理智的时候，仍然"con mucho sosiego"（西班牙语，"镇定自若"的意思——译者），继续提出问题。这一点与许多法国人和荷兰人的那种基于麻木不仁的泰然自若和心安理得是完全不一样的。伊夫兰[8]曾经把这一为人称道的素质表演得淋漓尽致。他扮演了一个哥萨克首领；当叛乱者引诱他进入了他们的营帐时，叛乱者把长枪对准了这一首领的脑壳，并暗示如果他喊叫，他们马上就会开枪。伊夫兰对着枪孔向里面吹了一口气，以察看枪支是否装上了子弹。所有烦扰我们的事情，只要我们彻底明白这些事情发生的原因，并因此明白其发生的必然性和这些事情的真实性质——那么，这些事情十占其九就再也无法烦扰我们了。能够做到这一点，我们就必须首先把这些事情当作思索、玩味的对象，而不是带给我们烦躁、不安的东西。缰绳、嚼子之于野性难驯的高头大马就等于在人的身上智力之于意欲。对待意欲，我们只能通过智力这一缰绳加以引导，采用教育、劝告、训练等方式，因为就其本身而言，意欲是一种狂野、激烈的冲动，一如飞流直下的瀑布所展现出来的力量；

事实上，正如我们所知道的，我们自身的意欲与瀑布尽现出来的力量归根到底是同一样的东西。到了盛怒、狂喜、绝望等时刻，意欲紧紧地咬住嚼子，脱缰狂奔，放纵自己的本性。而在咆哮、发狂但又神智尚存的时候，意欲则完全挣脱了嚼子和缰绳，把原初和根本的性子暴露无遗，并显示出智力与这种意欲根本不是同一码事，就犹如缰绳、嚼子不可以等同于烈马一样。我们也可以把处于这种状态的意欲比作一个松了某一螺钉的钟——它现在不得不一直不停地走至发条松弛下来为止。

我们因此所作的这一番考察清楚地表明：意欲是原初并因此是形而上的东西，而智力则是从属和有形之物。既然如此，智力也就和所有的有形事物一样，受制于惯性力量。所以，它只有在受到别样的东西、受到意欲的驱动才会活动起来；而这一意欲则控制着智力，指引它并刺激它做出更大的努力——一句话，意欲给予了智力某种智力本来并不具备的活动。为此，只要能够获得同意，智力通常就会表现懒惰和不愿意活动起来。经过持续的用功和努力以后，智力就会变得全然麻木、迟钝，它就会像经过反复电击的伏打电堆一样被耗尽。所以，所有连续不间断的精神活动都需要得到间歇和休息，否则，智力就会变得迟钝、无法工作。当然，这些在开始时只是暂时的，但如果智力总是得不到休息，它就会不间断地和过度地紧张、劳累。后果就是永久性的智力迟钝，并且到了老年，这一智力迟钝就会演变成完全丧失思维能力、孩子气、痴呆和疯癫。当这些毛病出现在老年时，是不能归之于老年本身的；这只是长时间不间断地过

度强迫和消耗智力或者脑子之过。由此可以解释为何斯威夫特发疯、康德变得孩子气、华尔特·司各脱爵士、还有华兹华斯、修特和其他许多没有那么著名的诗人最终变得呆滞和丧失思维能力。歌德到最后仍保持着清晰、活跃和敏捷的头脑，因为他始终是一位老于世故的人和宫廷大臣；他从来没有强迫自己从事脑力劳作。魏兰和享年91岁的涅布尔，还有伏尔泰，也是同样的情形。所有这些都表明了智力是从属的和物质性的，它不过就是一个工具罢了。为此原因，它需要在其一生中的几乎三分之一的时间里完全中断工作，进入睡眠，即休息。智力不过就是脑部的功能而已，脑部先于这一功能，就好像胃部先于消化功能，或者物体先于物体的碰撞一样。到了老年，智力会随着脑部一道衰竭。但意欲却相反。意欲作为自在之物永远不会迟钝、懒散，绝对地不知疲倦。它的活动就是它的本能；它从来不会停止欲求。在熟睡的时候，意欲被智力抛弃了，因而无法根据动因向外活动。这时候，在更少被打扰的情况下，它就作为生命力展开活动，看视人体的内在机构；同时，作为大自然的治愈能力，它把身体内出现了的紊乱重新整理有序。因为意欲并不像智力那样，是身体的某一功能；相反，这个身体是意欲的功能。所以，根据事物的次序，它先于这一身体；它是这一身体形而上的基础和身体这一现象的自在部分。在生命持续存在期间，意欲把永不疲倦的特性传送给了心脏——这是机体中的首要原动力——而心脏因此成为了意欲的象征和同义词。此外，意欲不会到了老年就消失，而是继续着它一直以来的欲求。事实上，到了老年，它比起年轻

的时候变得更加难以妥协、固执任性和难以驾驭，因为智力已经没有那么敏感了。这样，我们也只能利用他智力的弱点来对付他。

如果智力不是从属的、附加的、偶然的和只是工具性的东西，而是像所有哲学家所假设的那样，是所谓灵魂——或者泛泛内在的人——直接和原初的本质，那智力通常所具有的弱点和不足就会变得无法解释，这些我们可以从大多数人的缺乏判断力、头脑狭隘、思想虚妄和反常看得出来；因为原初的内在本质在发挥其直接的和固有的功能时为何如此频繁地出现差错和力不胜任？那确实原初存在于人的意识中的意欲活动却总是成功进行。每一生物都在不间歇地、有力地和断然地欲求着。把意欲里面的不道德成分视为意欲有欠完美是一个根本性的错误观点。其实，道德的根源超越大自然的范围，可见道德是与大自然的表达相矛盾的。有鉴于此，道德是直接与大自然的意欲相对立的，后者就其自身而言是绝对自我的；事实上，遵循道德之路就会导致对意欲的取消。关于这一问题，读者可参阅《作为意欲和表象的世界》第四篇和我的论文《论道德的基础》。

## 5

意欲是构成人的真正、基本的部分，而智力只是从属的、有条件的和派生的——这一点通过这一事实可以清楚看得出来：只要意欲安静下来、暂停活动，智力才可以完美和正确地发挥它的功能。而意欲每次明显的兴奋都会扰乱

智力的功能发挥，智力获得的成果就会由于意欲的干扰而歪曲。与此相反的说法，即智力以相似的方式妨碍了意欲的活动，则是不成立的。当太阳在天空照耀时，月亮无法产生效果；但月亮在天空时，却无碍太阳的光辉。

严重的惊吓经常会使我们失去知觉、意识，我们甚至变得呆若木鸡，或者做出一些颠倒、反常的事情。例如，当火灾发生时，我们竟然径直跑进大火中去。愤怒使我们不清楚自己做了些什么事情，更加不知道说了些什么话。急躁、鲁莽让我们无法认真斟酌别人的推论，甚至无法整理和筛选自己的思想；急躁、鲁莽被称为盲目就是因为这一原因。高兴使我们变得忘乎所以和冒失放肆；肉欲也发挥了几乎同样的作用。恐惧妨碍我们发现和采取可行的、并且通常近在咫尺的解救手段。因此，沉着冷静、保持理智就成了应付突如其来的危险，和战胜对手、敌人的最关键的能力保证。沉着冷静意味着意欲安静下来，这样，智力才可以发挥作用；保持理智就是在受到事件的压力下——这些事件向意欲不断施加影响——智力仍然能够不受打扰地工作。可见，沉着冷静是保持理智的条件，两者是密切相关的。这两者都挺少有的，有也只是相对而言的。如能真的做到这两者，那也就拥有了难以估量的优势，因为这就使我们在最需要智力的时候得以运用智力。这样，我们也就获得了决定性的优势。谁要是缺乏这两种能力，那就只有在机会走了以后才知道当初应该做些什么和说些什么。对于那些陷入情绪之中，亦即意欲受到了强烈的刺激，智力因而无法纯粹发挥其功能的人，把他们形容为“entrusten”（同时兼有“怒

不可遏"和"被解除了装备"的意思——译者)是非常恰当的,因为正确认识当时处境、情势是在我们与人、事作斗争中的盾和矛。巴尔塔扎尔·格拉西安的话正好表达了这一层意思:"激情是聪明谨慎的大敌"。如果智力不是完全有别于意欲,而是认知与意欲从根本上就是同一物,就像人们此前所认为的那样;并且都同样是绝对简单的生物所具有的原初的功能,那么,随着意欲的兴奋和加强——情感活动就在于此——智力也就必然得到了加强。不过,正如我们已经看到的,智力因此反倒受到了抑制和阻碍;为此原因,古人把情感称为"起干扰作用的东西"。的确,智力就好比镜子一般的水面,而水本身就是意欲:水的动荡因此马上就会破坏纯粹的水镜及其映照出来的清晰影像。机体就是意欲本身;是现形为肉(物)体,亦即被我们在脑子里面观照的意欲。因此原因,机体的许多功能,诸如呼吸、血液循环、胆汁分泌及肌肉力量等都通过愉快和充沛的情感而加快和增加。而智力却是脑髓的一种功能;而脑髓又是像寄生物一样地依靠机体的滋养和维持。因此,意欲的不安和紊乱,以及连带着的机体的不安和紊乱,必然扰乱了脑髓的功能,并使其瘫痪,因为脑髓的功能自为地存在,除了获得休息和营养以外,别无其他需求。

但意欲活动对于智力的干扰影响不仅见之于情感所带来的扰乱,而且也反映在我们的思想所遭受逐渐的因此维持更持久的歪曲和篡改上面——而这些都是由于我们的偏好所导致。希望把我们渴望的东西,而恐惧则把我们担忧的东西同样视为很有可能发生,并且很快就会发生;这两者

都把各自的对象放大了。柏拉图相当美妙地把希望形容为醒着的人所做的梦。希望的实质就是：当意欲的仆人——智力——无法向意欲提供意欲之所愿时，意欲就强迫智力充当安慰者的角色，起码把这可欲之物向意欲映照出来，以童话故事逗哄主人，就像保姆对待小孩子那样；智力必须把这些童话故事精心修饰，务求做得惟妙惟肖。这样，智力肯定要做出违反自己探索真理的本性的事情——因为智力不得不违犯自己的法则，把一些既不真实又不大可能发生、通常甚至完全不可能的事情视为真实，目的只是安慰、平息和暂时打发这不安、难驯的意欲小憩一会儿。在这里，我们可以看得清清楚楚到底谁是主人，谁是仆人了。的确，很多人或许已经留意过这一情况：如果一件对他们来说相当重要的事情会有多种的结局，那么现在人们要把这些全盘考虑，然后做出一个自己认为是完整、充分的选言判断；但事情最终的结局却往往大异于人们的判断，并完全出乎人们的意料。不过，人们可能不会同时注意到：这件事情的最终结局几乎总是对他们至为不利的。对此现象的解释就是：当人们的智力误以为在全面审视各种可能性的时候，那最糟糕的、有可能出现的结局却被视而不见，因为意欲就好比用手把它捂住了；也就是说，意欲控制住智力，使它无法目睹最坏结局的面目，尽管出现这一结局是最有可能的事情——因为这一结局的确出现了。不过，那些情绪明显忧郁的人，或者有过类似经历并因而变聪明了的人——对于他们来说，情形就确实刚好相反，因为现在忧虑接替了在这之前的情形希望所扮演的角色。乍一看到危险存在的假象，他们

就会陷入毫无来由的焦虑不安之中。如果智力开始探究事情的真相，他们会对其加以拒绝，并认为智力根本没有这样的能力；事实上，他们会把智力视为花言巧语的诡辩论者，因为我们惟一相信的只是我们的心；我们内心的胆怯、犹豫现在就直接成为了证明危险的确存在以及危险程度的理由。我们根本不允许智力去寻找充足的反驳理由；但如果智力可以自主的话，它很快就会找到它们。意欲勒令智力马上向我们勾画出至为不幸的结局，甚至在智力无法把这一结局视为可能的时候：

> 我们认为是假的东西，是我们真正害怕的；
> 因为最坏的事情总是最接近真实。
>
> ——拜伦，《拉莱》，第1节

爱和恨完全歪曲了我们的判断。在我们敌人的身上，我们看见的除了缺点以外，别无其他。但对于我们喜爱的人，我们看到的只是优点和长处，甚至他们的缺陷在我们的眼里也是可爱的。我们享有的优势，不管这优势是什么，也会对我们的判断产生类似的秘密影响：与这些优势相一致的东西马上就变得公平、正义和合乎理智；与此相抵触的一切，无论我们如何严肃、认真地审视它们，都仍然显得有违公正、令人讨厌，或者不明智和荒唐。正因为这样，才出现了这许许多多由社会阶层、职业、民族、宗教、政治派别所带来的偏见。一旦我们有了一个既定的假设以后，对于能够证实这一既定假设的一切东西我们都会有猞猁一样的锐利

眼睛;但对于与这一假设互相矛盾的东西,我们却熟视无睹。凡是与我们的政党,我们的计划,我们的愿望,我们的希望相对立的东西我们经常都根本不能明白和理解——这些对于其他人来说却是最清楚不过的事情;对上述有利的一切,从老远就会跳进我们的眼睛。有违于心的事情不会获得头的首肯。在我们的一生中,我们死死抓住许多的错误不放,小心翼翼地提防着不让自己检查它们的理由根据,完全就是因为某种我们并没有意识到的害怕:我们担心万一发现自己长期以来一直相信和断言的东西其实是错误的。因此,我们的智力每天都被我们的偏好所耍弄的把戏愚弄和收买,培根的这些话很美妙地表达了同样的意思:"智力并不是不需燃油的灯,它从意愿的激情那里得到燃料;而这产生了符合我们愿望的认识,因为我们最喜欢相信自己所愿意的情形。激情影响和左右着智力,其方式层出不穷,有时是难以察觉的。"(《新工具》),第一,49)很明显,正是这同样的道理促使人们反对在科学中出现的一切新的基本观点和对任何公认的谬误的批驳,因为没有人会愿意看到这样的东西是正确的:它证明了自己欠缺思想到了令人难以置信的地步。只能由此解释为何歌德的颜色学说——它是那样的清晰、简明——仍然被物理学家们所矢口否认。因此,甚至歌德也得亲身体验这一道理:允诺给人以教益的人比保证提供消遣、娱乐的人,处境不知要艰难多少倍。可见,生来要成为文学家的人比天生要成为哲学家的人幸运得多。在另一方面,越是顽固地坚持错误,那令人信服的证据随后就会变得越加让人羞愧。一个被推翻了的

体系和一个兵败如山倒的部队是一样的,最聪明的人就是最先逃离的人。

说明意欲对智力的神秘和直接控制的一个微小和可笑、但却相当鲜明的例子,就是在算账时,我们出现的差错更多是对自己有利,而非不利;并且这里面确实没有一丁点不诚实的企图,这只是我们出于无意识的减少欠钱、增加结存的倾向所使然。

最后,这一事实也与我们讨论的事情有关:当给予别人建议的时候,给建议的人所带有的一点点目的和打算通常都会压倒了他对事情所具有的相当的认识。当我们怀疑他的目的牵涉在里面时,我们就不可以认定他说出的是他对事情的客观认识。在希望贿赂我们,或者恐惧愚弄我们,猜疑折磨我们,虚荣心恭维我们,或者,某一假设蒙蔽和迷惑了我们;又或者,当近在眼前的小目标损害了那更大、但却距离较远的目标,——在所有这些时候,我们都是那样习以为常地欺骗自己。每当我们考虑到这一点,那么,一旦一个人的利益牵涉其中,我们还能够期望这一个人,能够给予我们多少百分比的真诚——尽管他平时是多么的诚实、正直——这我们就可以得出自己的判断了。在这些例子里,我们可以看到意欲对认知施加的直接、不利和不知不觉的影响。因此,当我们征求别人的意见时,如果别人的意欲马上就口授了答复——甚至在这一问题还没进入他的判断力法庭之前——那我们不应对此感到惊讶。

在此我想简单表明这一点——这一问题将在另一篇[19]详细讨论:最完美的认识,因而也就是对这个世界的

纯粹客观,亦即天才的理解,就是以意欲的深度安静作为前提条件;只要意欲能够保持宁静,甚至个体性也会从意识中消失,我们也就成了纯粹的认识主体,事物理念的对应物。

意欲对智力所产生的干扰影响——这已经被以上的现象所证明——和相比之下智力的势单力弱——因为这一原因,每当意欲以某种方式活动起来,智力就无法正确地运作——为我们提供了多一重的证据。它证实了:意欲是构成我们真正本质的根本部分,它以原初的力量发挥着作用;而智力则作为外加的、并且是有不少前提条件的东西发挥其从属和带条件的作用。

与我们已经讨论过的意欲对认识力的干扰和蒙蔽相应的认识力对意欲的直接干扰却是不存在的。事实上,我们根本无法对这种事情形成一个概念。我们不会说:被我们错误理解了的动因把意欲引入了歧途;因为这只是智力在发挥其功能时出现了差错,这一错误纯粹是在智力的范围之内,并且这一差错对意欲产生的影响也全然是间接的。如果把犹豫不决归之于智力的影响,那还可信一些,因为在犹豫不决的情形里,由于智力呈现给意欲不同的动因,所以,意欲举棋不定,亦即受到了阻碍。不过,只需仔细检查一下,我们就会清楚地发现阻碍意欲活动的原因并不在于诸如此类的智力活动;原因纯粹只在于智力活动所介绍给我们认识的外在对象。这些对象与已经感兴趣的意欲刚好处于这样的一种关系:它们以相同的力度把意欲引向不同的方向。这一真正的原因只是经由智力——这一动因的媒介——才发挥了作用;当然,前提是智力足够敏锐以精确把

握这些对象及其复杂的关系。欠缺果断作为一种性格特征既以意欲素质,也以智力素质为其前提条件。而那些思维相当狭窄的人不会有这一性格特征。因为这些人微弱的理解力无法让他们在事物中发现如此复杂的内涵和关系;再者,他们也无力琢磨和思考这些事情,并因此考虑接下来每走一步都将带来的后果。这种人宁愿根据自己的第一印象,或者遵照一些简单的行为准则马上做出决定。但对于具有相当理解力的人来说,情形则刚好相反。如果这种人还特别关心自己的安逸,即绝对不想吃亏,时时处处都能安全无恙,那么,这种人每走一步都会战兢不安,并由此导致欠缺果断。所以,这一特质完全不是说明了一个人缺乏理解力,而只是表明这个人欠缺勇气而已。但具有非常出色头脑的人却能快捷和确切地综观事情的关系及其可能的演变;如果这种人能有一定的勇气作其后盾——这使他们获得果断、坚毅的素质——那他们就有能力在处理世事中发挥一个重要的角色,只要时、势能给他们提供机会。

意欲遭受来自智力明显和直接阻碍的惟一情形确实是一种全然的例外。这种情形的发生是由于智力得到了异乎寻常的发展,智力占据了优势,因而也就是获得了被称为天才的高度禀赋。这样的智力禀赋对性格能量,因而也对行动力的确构成了明显的阻碍。因此,历史性的人物并不是真正伟大的思想者,因为有能力驾驭人类大众的历史性人物是与世事作斗争的。思想能力逊色许多的人,如果他们非常坚毅、果断,具有不屈不挠的意志,那反而更加适合处理世俗事务;而这些素质却根本不会在具备极高智力的人

身上出现。由此，具备了高度的智力就确实会出现智力直接阻碍了意欲的情形。

## 6

与上述意欲阻碍了智力相映成趣的是下面这些例子：它们表明智力的功能有时会因为意欲的推动和督促而得到加强。这样，从这些例子我们也同样认清意欲的首要本质和智力的次要本质；并且智力与意欲之间的工具关系也变得一清二楚了。

某一强有力的动因，诸如深切的渴望或者迫切的需要，有时会把智力提高至某个我们在这之前从不曾相信的程度。艰难困苦的处境迫使我们不得不有所作为；在这样的处境下，我们会发展出全新的才能，而这些才能的种子一直在我们身上深藏不露，我们也不敢相信自己能够展现出这些才能。一旦涉及与一个人的意欲活动密切相关的东西时，甚至一个至为愚蠢的人，他的理解力也会在此时变得敏锐起来。现在，他会相当细腻地察觉、注意和区分那些与他的欲望或者恐惧搭上关系的、哪怕是至为微小琐碎的情形。人们经常在一些半弱智的人身上发现一些令人吃惊的狡黠的地方，主要原因就在这里。为此原因，旧约的《以赛亚书》说得很正确："困境出才智"——这一句话因此成为了俗语。与这说法近似的还有这一句德国俗语，"困境是技艺[10]之母"；但这里不包含优美艺术，因为艺术的作品——如果是货真价实的话，——其内核，亦即思想，必须出自完全不含

意欲的、并只能由此方式获得的对事物纯客观的直观认识。甚至动物的理解力也由于环境的需要而明显增强，以致在困难的情况下，能够做出一些匪夷所思的事情。例如，几乎所有动物在相信自己还没被敌人发现的时候，都知道不撒腿逃跑更为安全；因此，野兔会纹丝不动地躺在垄沟里，让猎人紧靠着自己走了过去；如果昆虫无法逃脱的话，它们就会装死，等等。我们可以阅读法国动物学家勒罗伊的出色著作《关于动物智力及其提高之道的书信》。书里的第二封书信有专门的故事讲述野狼在处于欧洲的文明环境下，如何受困难所迫而进行自我训练。紧接着的第三封信描述了狐狸所具有的高超技能。在相同的困难处境下，狐狸比野狼的体力逊色许多，但它更高的理解力却弥补了体力的不足。不过，也只有通过长期与匮乏和危险作斗争，因而处于意欲的刺激、鼓舞下，狐狸的理解力才能够达致狡猾的程度。年老的狐狸尤其显示出其狡猾的地方。在智力得到加强的这些例子中，意欲扮演了策马超水平飞奔的骑士角色。

同样，我们的记忆在意欲的压力下，也会得到加强。哪怕这记忆力在平时比较衰弱，但所有对主要情欲有价值的东西记忆力都会完美地保留下来。热恋中的情人不会错过任何有利的时机，雄心勃勃之人永远不会忘记利用适合他大展拳脚的情势，吝啬鬼对于曾经遭受的金钱损失始终耿耿于怀，骄傲的人无法忘却对他名誉的损害，虚荣的人念念不忘人们赞扬自己的所有只言片语，以及获得的点滴嘉奖。记忆的这一特性同样表现在动物的身上：马会在很久以前曾经得到喂饲的客店停下脚步；狗会记得非常清楚获得美

味骨头的时机、时间和地点；而狐狸则不会忘记它们储存赃物的各个隐秘地方。

只要检查一下自己，我们就可以对这一方面的情形作更仔细的观察。有时候，由于受到打扰或者中断的缘故，我们会把正在思考的事情，甚至刚刚听到的消息忘记得一干二净。但如果这些事情与我们的切身利益有着某种哪怕是很遥远的关联，那么这些事情给意欲所造成的影响总会留下回响和余音；也就是说，我们会清楚意识到这件事情使我高兴或者不悦的程度，以及以何种方式造成这一效果；也就是说，我们会记得这件事情——是否让我受到委屈、使我不安、烦恼、悲哀，抑或引起了与这些相反的情绪——虽然这只是在轻微的程度上。因此，在这一事件对我来说消失了以后，它与我的意欲的关联仍然保留在我的记忆里；而这种关联现在仍经常成为让我回想起这一事件的主线。有时候，某个人的模样会以类似的方式作用于我们的记忆，因为我们只是泛泛地记得与这个人打过交道，但具体何时、何处、所为何事，或者这个人到底是谁，那我们就不大清楚了。不过这个人的模样仍然让我们准确地回想起我们当初跟这个人打交道时所引致的心情，不管这种心情让人高兴抑或使人不快，程度如何，具体的方式、过程是怎么样。也就是说，记忆只是保留了意欲的赞许或者不满而已，而不是它所引发的东西。或许我们可以把这些记忆的根基部分称为心的记忆；这种记忆比脑的记忆与我们更为密切。但是，归根到底，心的记忆和脑的记忆之间的关联是如此深远，如果我们深思这一问题，那我们就会得出这样的结论：总而言之，

记忆需要意欲基础作为其联系点，或者毋宁说线索；这样，所有的记忆都由这一线索贯穿起来和牢固地粘附在一起；或者，意欲好比是一块基石：个别、零散的记忆就粘附在它的上面，缺少了这一基石，那些个别的记忆就无以为凭了；因此，我们无法想象一种只存在于纯粹的智力，亦即只是认识着的和全然不带意欲的生物之中的记忆。所以，上述记忆经由刺激我们身上的主要情欲而得到加强的情形和所有一般记忆的运作是一样的，只不过前者获得增强的程度更高而已，因为记忆的基础和前提条件始终都是意欲。从所有这些讨论，我们可以清楚地看到：意欲和智力相比，前者和我们的关联更加内在和密切。下面这些事实也可以帮助证实这一道理。

智力通常都会服从意欲，例如，如果我们想回忆起某样东西，稍作努力就能如愿；还有就是，当我们想认真、仔细地思考一些事情，等等，我们都可以做得到。有时候，智力却拒绝服从意欲的命令，例如，我们费力地去回想某件事情，或向记忆索取我们曾交付给它保管的东西，但却毫无结果。在这些时候，意欲向智力的发怒就把这两者间的关系，以及这两者的差别表露得清晰可辨。的确，受到意欲怒气折磨的智力会卖力地工作；有时候是在数小时以后，或者甚至是在第二天的早晨它才出乎意料地，并且是在错误的时间，把所要的东西呈现给我们。相比之下，意欲却是从来不会服从智力的命令；智力只是意欲这一皇帝的大臣顾问。它把各种各样的方案、意见呈献给意欲，而意欲则从中挑选出与自己的真实本性相符的方案——虽然意欲这样做其实也是

被一种必然性所决定了的，因为意欲的内在本性是牢固、不可改变的，现在只不过出现了动因而已。正因此，不可能有一套伦理学可以改变和改进意欲本身。这是因为所有的教诲都只能对认知产生作用，而认知却永远不可以决定意欲本身，亦即意欲活动的基本特征；认知只能决定意欲在不同的情形下的不同发挥方式而已。纠正了的认识，如果能够更加精确地向意欲显示和帮助意欲更加正确地判断哪些目标合乎意欲的愿望，并且是在意欲能及的范围之内——那在这种情形下，认识才可以修正意欲的行为。在认知的帮助下，意欲更加准确地量度自己与事物的关系、更加清楚地看到自己意欲的是什么，因而在选择目标时，更少地受制于错误。对于意欲活动本身，对于意欲活动的主要倾向或者基本准则，智力却是无能为力的。相信认知的确从根本上决定了意欲，就跟相信一个人晚上提着的灯笼就是这个人步子的原动力一般无异。一个人在经历了事情或者受到了别人的劝告以后，会看出自己性格的某一根本缺陷，并为之痛惜；他真心实意地打定主意去改进自己，消除这一性格弱点。尽管如此，这一性格弱点仍然一有机会就充分展示出来。接下来就是重新的悔疚，重新的痛下决心洗心革面，和再一次的重蹈覆辙。如是三番五次以后，他就会意识到改变不了自己；这一弱点深藏于自己的本性和人格之中，并且事实上是与这些同为一体了。现在他反感并谴责自己的本性，他有一种痛苦的感觉——这种感觉或许会演变成良心的痛苦。要改变这些他却又力不从心。在此我们清楚地看到谴责者与被谴责者明显有别。智力只是一种理论性的能

力:它勾画和罗列出为人称道的,因而是值得追求的人生道路;意欲则是既成现实、不可更改的某样东西,它不顾智力勾画出的蓝图,仍然走上一条截然不同的道路。然后,我们看到智力在意欲后面跟着,嘴里在毫无用处地抱怨着意欲的本性。正是通过这些忧郁、苦恼,智力又和意欲合为一体了。在此,意欲和智力的差别可谓泾渭分明。意欲却表现得力量更强、无法制服,也不可改变,是原始和基本的成分,是一切的依凭和基础;而智力只能为意欲的缺陷而叹息,获得了正确认识——这是智力自己的功能——也丝毫无法给自己带来安慰。因此,智力表现出了全然从属的性质。也就是说,它时而是意欲行为的旁观者,对于意欲的行为给予一些无关痛痒的赞语或责备;时而它又受到外在的影响,因为获得经验教训以后,它又改变原有的和制定新的规章准则。读者可参考在《补充与补遗》第二卷对此论题的专门讲解。如果我们把在人生不同阶段的思维方式作一比较,就可以看到某些持久不变的部分,加上某些不断改变的部分共同组成了一个奇特混合体。一方面,一个到了中年或者老年期的人,他的道德倾向与孩提时的他并没有两样;但在另一方面,很多事情却已经变得面目全非——他简直无法认出自己;他会觉得奇怪自己曾经做出这样的事,或者说过那样的话。在生命的前半部分,今天经常会取笑昨天,甚至会鄙视它;到了生命的后半部分——今天却越来越带着羡慕回眸昨天。仔细检查一下,我们就会发现那可改变的部分就是智力及其认知和判断功能。这些功能每天都从外在世界吸收新鲜材料;它们呈现给我们的是一个不断变化着

的思想系统，智力本身随着人的机体的成长和衰退而一同提高和下降。相比之下，意欲——这机体的基础，也就是喜好、激情、情感、性格——却显现为意识中的不可改变的部分。不过，我们必须把那些随着身体的享受能力的变化，因此也就是年龄的变化，而做出的相应修正考虑在内。例如，对感官乐趣的强烈愿望在少年时表现为对美食的喜好，到了青、中年期则呈现为倾向于放纵肉欲，而到了老年它又再度表现为对美食的讲究。

## 7

如果像人们普遍所认为的那样，意欲出自认知，并且是认知的结果或产物，那么，如果意欲强旺、那悟性、见解、知识也就必然地丰富。但情况可完全不是这样。相反，我们发现许多人具有强烈的，亦即果断的、坚定的、激烈的和不屈不挠、顽固执拗的意欲，与此意欲相联的却是微弱、低级的悟性。谁要是跟这种人打上交道，都会陷入绝望之中，因为他们的意欲对任何道理和表象都无动于衷，根本就拿他们没办法。这种意欲就好比被藏在一个袋子里面；它从里面盲目地向外挣扎、欲求。动物的悟性就更低了，虽然它们的意欲经常是激烈的和执拗的。最后，植物则只有意欲，没有任何的认识力。

如果意欲活动是发自认识力，那么，我们每次的动怒就只能与动怒的诱因相对称，至少能与我们对这些诱因的理解准确挂钩，因为愤怒不过就是我们当时对事情的了解的

结果而已。实际发生的情形却极少是这个样子。相反,我们愤怒的程度通常都大大超出了引起这一愤怒的理由。我们的"勃然大怒"(贺拉斯语),通常都是由微不足道的事情引起,并且也不是因为这些事情本身的过错;它就像一只恶魔发出的咆哮——它被囚禁了起来,正在苦候机会挣脱,而现在为终于得偿所愿而欢呼。如果我们本质的深处是认知者,而意欲的活动只是认知的结果,那情形就不可能是这个样子,因为结果里面怎么可能会有在基本成分里不存在的东西?结论不可能包含比前提更多的东西。因此,这里所表现出来的意欲是完全有别于认知的一种本质,意欲只是利用认知以便与外界联系。意欲遵循自己本质的法则,它从认知那里除了获得动因以外,别无其他。

智力作为意欲的纯粹工具与意欲的差别,就犹如铁锤与铁匠的差别一样。在谈话中,只要智力能够单独保持活跃,那这一谈话就是冷静的;谈话的人几乎好像不在现场一样。而且,他也不会真的有损面子,至多就是出点洋相而已。只有当意欲参与其中时,这个人才算是实实在在地出场了:此时他变得热烈了;事实上,谈论的事情通常会变得火爆、灼人。我们总是把生命中的温暖归之于意欲;相比之下,我们会说冷静的理解力,或者说,冷静地调查一件事情,即在不受意欲的影响下进行思考。如果我试图把这关系颠倒过来,把意欲视为智力的工具,那就等于把铁匠视为铁锤的工具一样了。

没有什么比这种情形更加让人恼火的了:我们以探讨、分析原因的方式与一个人展开辩论,不厌其烦地向其论证,

以为我们纯粹在跟他的理解力打交道，但到最后才终于发现：这个人其实无意[11]理解我们的论辩；因此，我们面对的是他的意欲——它无视真相，故意误解我们所说的话，运用诡辩和刁难的言词，但却以理解力作其挡箭牌负隅顽抗。这样，别人当然就拿他毫无办法了，因为向意欲运用探究和论证，就好比把凹面镜里影像发出的攻击施于一个实体一样。因此也就有了这一经常被人重复的说法："我的意愿就是我的理由。"（尤维纳利斯语）日常生活为我所说的情形提供了足够大量的证据，但不幸的是，在科学探索的路途上这类证据也俯拾皆是。如果一些最重要和最非凡的成就不获承认，某些人就能获得个人利益，那要他们承认这些真理和成就简直就是与虎谋皮。这些人的利益牵涉在内是因为这些真理与他们每天教给别人的东西互相矛盾；或者，他们不敢利用和在以后教导这些真理；又或者，就算没有出现这些情形，他们也不会承认这些真理，因为平庸之辈的口号始终是"如果有人要在我们当中出类拔萃，那他就到别处出类拔萃好了"——这是爱尔维修[12]对西塞罗书中埃伏色的名言所作的美妙复述；或者，就像波斯诗人阿拉里所说的："钻石与石英在一起会被视为非法。"谁要是期望这始终是人多势众的庸俗群体能够对自己的成就作出公正评价，那他的希望肯定会落空；或许在一段时间里，他无法理解这些人的行为，直到他终于发现：在他诉诸这些人的认知时，他其实要和他们的意欲打交道。他就会发现自己处于上述处境。事实上，这就像一个人在法庭上慷慨陈词，但他面对的评判员早已被别人收买。在个别的情况下，当那些人中的某一位

打定了主意剽窃他的思想时，他就可以获得确凿的证据，证明与他作对的是那些人的意欲，而不是认识；因为他会吃惊地看到那些人其实相当识货，能够准确看出别人的过人之处和知道什么才是最好的，就像那些从不会错过任何熟透的樱桃的麻雀。

与在此讨论的意欲成功对抗认识力相反的情形，就是当我们摆事实、讲道理的时候，我们对话一方的意欲是在我们这一边：到了这个时候，所有人对我们的话语都一致信服，所有的辩论都充分有力，整个道理马上就说得清清楚楚。那些鼓动大众的演说家就深谙此道。在以上两个例子里面，意欲都显示为原初的自然力量，智力对此是无能为力的。

## 8

现在我们将对个人的素质，亦即意欲、性格的优缺点，和智力的优缺点，进行一番考察，以便通过了解意欲素质和智力素质之间的关系，以及这些素质各自相对的价值，把意欲和智力这两种基本功能的差别清楚表现出来。历史和经验告诉我们：意欲（性格）素质和智力素质是互不相干的。至于卓越的头脑智力难得与同样出色的性格素质结合在一起——我们可以从这两种情形都同样极为稀有得到充分解释。然而，与这两种情形相反的例子却极为普遍；因此，我们每天都可以看到这两种相反情形结合在一起。但我们永远不可以从一个良好的智力推断出良好（善良）的意欲；也

不可以从后者推断出前者，或从低劣的智力推断出卑劣的意欲等。每个不带偏见的人都应该把这两类素质彼此完全分开，而识别其各自的存在则只能在生活实践中进行。至为狭隘的头脑智力可以与伟大的博爱之心共存；同时，我不认为巴尔塔札尔·格拉西安这一句话是对的："没有不带恶毒的愚人"，这一句西班牙俗语也表达了和格拉西安同样的意思："愚蠢从来不会与恶毒分开"。不过，许多愚人之所以变得心地恶毒，其原因可能与驼背人变得心肠歹毒是一样的，亦即出于对大自然的歧视和薄待感到怨恨；愚人以为不时玩弄一些卑劣的小伎俩就可以弥补自己理解力方面的缺陷，博得短暂的胜利。附带说上一句，由此可以轻易明白为何几乎每个人在一个头脑比自己优越得多的人面前，随时会变得恶毒起来。另外，愚人经常都会获得心肠特别好的美名，可是这一点却又极少得到证实，我不由得纳闷这种人何以得到这一美誉，直到我终于可以夸口找到了下面这一答案。由于受到某种秘密特性的驱动，每一个人都会寻找一个在智力上比自己稍为逊色的人作为亲近的交往伙伴，只有和这样的人在一起自己才会感到舒服自在。根据霍布斯[13]所言，"我们心情愉快就在于有可供与我们比较并使我们可以看重自己的人。"出于同样的理由，每个人都会躲避一个比自己优越的人。所以，利希腾贝格的话非常正确，"对于某些人来说，有思想头脑的人比一个不折不扣的无赖更令人讨厌。"爱尔维修的话与此不谋而合，"平庸之辈有着某种准确和敏捷的直觉，以识别和逃离有思想头脑的人"。约翰逊博士[14]也向我们保证："没有什么比在谈话中显示

出横溢的思想才华更容易激怒多数人的了。在当时，人们会显得高兴，但妒忌会促使他们发自内心地诅咒他。”(《约翰逊的一生》，博斯威尔著)为把这一普遍和小心地掩藏起来的真理更加无情地大白于天下，我想引用歌德青年时代的著名朋友梅克对此的看法——他在故事《林多尔》中写道：“他拥有大自然赋予的和他经由知识获致的才能；这些才能使他在众多聚会中让在场的尊敬的先生们失色不少。公众在看到一个非凡的人物时，在高兴怡人的瞬间，人们会囫囵吞枣般地接受了这个人的优越之处，而不是马上对这些长处作出恶意的解释；但不管怎么样，这件事情仍会留下某种印象。如果这一印象经常重复，那么，以后在关键的时刻，它就会给这闯祸的人带来不良后果。不是每一个人都会在意识中特别记住自己这一次受到了侮辱。不过，在私下里，人们并不会不乐意挡在这个人的晋升路上。”因此原因，拥有卓越的思想优势比起任何一切都更有效地使自己孤立起来，并招致别人的憎恨——起码是在私下里。而与此相反的情形却使愚人普遍得到人们的喜爱，尤其是许多人也只有在这些愚蠢之辈的身上才能发现人们依据上述人性原则必然在他人身上寻找的东西。没有人会向自己坦白、更不会向别人承认隐藏在这种喜好背后的真实原因。这样，作为一个说得过去的借口，他就会把心地特别好这一杜撰之词加在被他选中的人的身上，而这心地特别好，就像我已经说过的，实际上是相当少有的；偶然出现的话，也是与智力不足结合在一起。因此，缺乏理解力一点都不会有助于或者近似于这好心肠；但在另一方面，我们也不可以说

伟大的理解力就可以发挥这样的作用，其实，缺乏理解力的无赖还真的不曾有过。事实上，甚至最出色的思想能力也会与极度的道德败坏结合起来。培根就提供了这样的例子：他这个人毫无感恩之心、阴险狡诈、卑鄙下流、满脑子都是争权夺利。他在担任英国上议院议长和王国最高法官时，竟然习以为常地在民事诉讼中收取贿赂。遭到指控以后，他向贵族陪审团认罪，然后被逐出上议院、罚款四万英镑和囚禁在伦敦塔（参阅1837年8月《爱丁堡周报》上面登载的关于新版培根著作的评论）。为此，蒲伯[15]称他为"人类中最聪明、最智慧，但却又最卑劣、最恶毒的人"（《人论》，四）。类似的例子还有历史学家古齐亚迪尼[16]，罗思尼[17]在历史小说《路易莎·斯朵洛兹》的附录——它取自可靠的同时代人的消息里面写道："在那些把思想与学问放在所有人类素质之前的人看来，这个人应被视为他所在的世纪中最杰出者之一；但对于那些认为德行才是最重要的人而言，这个人应该永世遭到唾骂。他在迫害、流放和屠杀人民方面，是手段至为毒辣的一个。"

如果我们说一个人"心地很好，但头脑不行"，而另一个人则"头脑非常了得，但心肠不好"，那所有人都会感觉到在第一种情况，称赞远远压倒了责备；而在第二种情况，则刚好相反。据此，我们看到当某人做出了一件坏事的时候，他的朋友和他自己都会试图把罪责从他的意欲转到他的智力上面，把心的缺陷说成是脑的过失。他们会把卑劣的恶作剧称为做错事，他们会说这纯粹只是不懂事，做事不加思考、轻率、鲁莽和愚蠢。事实上，万不得已的时候，他们会以

犯有阵发性的精神错乱为自己辩解;如果事情涉及一桩严重的罪行,人们甚至会假托犯有精神病,目的不过就是为意欲开脱罪责。同样,当我们自己一手酿成大祸或者造成损失,我们就会巴不得在他人和自己面前谴责自己的愚蠢,目的就是避免被指责为"故意"、"恶毒"。据此,在法官做出了同样不公平判决的例子里,这个法官出了差错抑或收受了别人的贿赂——两者有着天渊之别。所有这些都足以证实意欲才是惟一真实和本质的部分,是为人的内核;而智力则只是意欲的工具而已,并且在意欲不牵涉其中、不感兴趣的情况下,智力就总是错漏百出。在道德判决庭上,欠缺理解力根本就不是一道罪责,相反,它甚至还能给予我们某些特权呢。同样,在世界各地的法庭里,为使罪犯免受惩罚,把罪犯的罪责从意欲转移至智力方面就足够可以了。具体的方法就是证明这一罪行只是一个无法避免的过失,或者是由罪犯的精神反常所致。这样,就跟非我所愿的失手或者失足差不了多少,应负的罪责也不比这更多。我在《论意欲的自由》一文的补充部分《论智力的自由》里面,对此有过详尽的讨论。读者可参阅那一部分,我就不再赘述了。

诸如此类的情形比比皆是:那些一手促成某样事情的人,一旦这结果难以令人满意,就会搬出自己当初的良好意愿——而这可是永远不会欠缺的。采用这样的方式,他们就相信可以保住那关键的、他们其实应该负责任的部分和他们的真正自我;而能力不足则只是欠缺适当的工具而已。

如果一个人相当愚笨,那我们可以说这并非他愿意的事情,他对此也无能为力,并以此说法原谅他;但如果我们

试图用同样的说法原谅一个人的卑劣，那我们就会受到别人的嘲笑。其实这两种素质都同样是与生俱来的。这证明了意欲是这个人本身，智力只是它的工具而已。

因此，只有意欲活动，才永远被人们视为取决于我们自己的事情，也就是说，我们的意欲活动才被视为是我们真实本性的表现，我们因而必须为此负责任。如果有人试图因为我们的信仰，亦即我们的理解力和见识而责备我们，那就是荒谬和不公正的，我们有必要把认识上的问题和外在事件一道视为不在我们控制的范围之内——它们其实都在主宰着我们。在这里我们同样清楚地看到：唯独意欲才是我们的内在本质；而智力及其遵循规律的运作、活动——这些跟外在世界的事物是一样的——在与意欲的关系中，只是作为某种外在的东西，纯粹一件工具而已。

高级的精神思想能力总是被人们称为大自然或者神灵的馈赠。正因为这样，人们才把它们称为“天赋”、“得天独厚”；德语、意大利语和英语都把它们名为礼物(Gaben，ingenii dotes，gifts)。这些礼物被视为有别于受惠者本人的东西，人们偶然交上好运才获得了它们。而对于道德上的优点，虽然这些也是与生俱来的，但人们却是另眼看待。人们会把这些视为发自这个人的内在、从根本上属于这个人，并的确构成了这个人的真正自我。由此我们可以得出这样的结论：意欲是人的真正本质，而智力则只是从属的、一个工具、一种天赋而已。

与此相应，一切宗教都向具有意欲的优点，或者说，具有良好、仁慈的心地的人，许诺将获得此生之外的永生作为

奖励;但拥有头脑优点,亦即优秀智力之人却没有这一奖赏。美德期待在另一世界得到奖赏;精明则希望在这一生中获得酬劳,思想天才却既不在此生,也不在彼岸博取赏赐,因为天才的思想本身就是天才获得的奖赏。因此,意欲是属于永恒的,智力则是暂时的。

人们的联络、交往、聚会一般来说都是建立在与意欲有关的关系上面,甚少以智力方面的关系为其基础。第一种的联系我们可以称之为物质性的,第二种则是意识形态的。属于前者的有家庭和亲戚的纽带,稍远一点就是所有以某一共同利益或者目标为基础的联系,例如,职业、地位、公司、政党、派别等共同的利益或目标。在这一类联系中,只有人们的意向、目的才是重要的,人们各自的智力及其修养可以存在极大差异。因此人们不仅可以和睦共处,步调一致,而且能够为着共同的利益相互合作、相互团结。婚姻也是一种心的联系,而不是脑的结合。但对于那些只是着眼于思想交流的纯粹意识形态方面的群体,情况可就不一样了。这种联系需要人们具备在某种程度上相同的智力及其修养。如果在这方面出现巨大差异,那人与人之间就出现了一道无法逾越的鸿沟,例如,一个伟大的思想者与一个笨人、学者与农夫、大臣与水手之间就会出现类似的情况。只要涉及传达见解、观念、思想,这些彼此差异很大的人都要花费相当的功夫相互理解、把握对方的意思。但是,他们之间却可以有密切的物质性友谊;他们可以成为彼此忠实的盟友、同谋、共同进退,因为在所有只涉及意欲的方面——这些包括患难交情、诚实可靠、虚假作伪、背信弃义等——他

们就都不分彼此，都由同样的面团揉成；他们各人的精神思想和文化素养，都不会对这方面的联系产生丝毫的影响。事实上，在涉及意欲方面，欠缺思想文化的粗人通常都会让有学问者出丑，贩夫走卒让大臣高官自愧弗如，尽管在文化素养上存在很大差别，但人们在美德和劣性、情绪和激情方面是相同的，虽然这些在表现出来时会变换某种花样；人们——甚至是差异很大的不同人——很快就会认出这些东西。志同道合的人就会走到一起，而道不同则互相敌视对方。

卓越的思想素质只能获得别人的赞叹，而不是爱戴，后者是留给优秀的道德品质、性格素质的。每个人都宁愿找一个老实、善良的人，甚至只是一个乐于助人、迁就他人和容易附和别人的人作朋友，而不会挑选只是机智、聪明的一类人。较之于后者，许多人只具有某些微不足道的、偶然的和外在的素质，但这些素质与别人的喜好相符，那甚至他们也更能获得别人的喜爱。只有自身具备伟大智力的人才愿意和一个聪明人交往；但是，能否与这个聪明人结下友谊却取决于这个人的道德品质，因为他对一个人真正良好的评价全在于这个人的道德品质。一样良好的品性就可以盖过并抹去智力上的严重不足。在了解一个人具有某种优秀品质以后，我们会耐心迁就这个人智力上的不足，和岁数大了以后所表现出来的愚钝和孩子气。一副明显高贵的品性，哪怕完全缺乏智力优点及智力修养，仍然呈现出无所欠缺的样子。相比之下，就算是至为伟大的思想头脑，一旦蒙上了严重道德缺陷的污点，看上去就始终备受责备。这是因为正如火炬和火堆在太阳底下会显得苍白和毫不起眼，同

样，优秀的智力，甚至思想的天才，还有漂亮的外貌，都会在与善良心灵的比较中黯然失色。一个人所显现出来的高度善良，能够完全弥补智力素质的欠缺；我们甚至会为自己感到羞愧：因为我们竟然为这个善良的人欠缺智力素质而惋惜。甚至最有限的智力和出奇丑陋的相貌，只要它们与非同一般的善良为伴，那这些就仿佛得到了美化，就像围了一圈属于更高一级美丽的光环，因为现在一种发自他们内在的智慧说话了，在它面前，所有其他的智慧都得闭嘴、沉默。这是因为心的善良是一种超验的素质，它属于某种扩展至此生之外的事物秩序、法则，其他方面的完美是不可以和它相提并论的。当善良的品性达到很高的程度，那它就把心扩大了，从而包含了整个世界。这样，一切事物都尽在他的心中，因为善良的人把所有的生命视为自己本性的同一体。这样，它就会把常人一般只用在自己身上的无尽的宽容推及到别人身上。这样的人是不会生气动怒的；甚至当这种人的智力或者身体上的缺陷招致了别人恶意的讥讽和嘲笑时，他们也只在心里责备自己引起别人这样的表现。因此，他们用不着勉强自己，他们仍然以最友善的方式待人，充满信心地希望别人会改变对他们的错误看法和态度，同时也在他们的身上认出自身。与这样的素质相比，机智、天才又算得了什么？培根又算得了什么？

考察一下我们如何评估自己，我们也会得到和上述通过考察自己如何评估他人而得出的同样的结果。我们从自己道德方面获得的自我满足比起在智力方面的自我满足从根本上是多么的不一样啊！我们感觉到前者是因为当我们

回顾自己的所作所为时，看到自己能够诚实、正直待人，并为此付出了惨重代价；我们帮助过许多人，原谅过许多人，善待别人更甚于别人善待自己，以致我们也可以说出李尔王所说过的话："我并没有怎么恶待别人，但却受到了别人很多恶待。"(《李尔王》，第三幕，第二场)甚至，当自己或许曾经做过的某一高尚行为留在记忆里闪烁生辉时，这种自我满足就几近完美了。伴随这种通过自我检查获得的宁静喜悦，是一种相当严肃的心情：在看到别人在这方面做得不如自己时，我们并不会感到高兴。相反，我们为此感到遗憾，并真诚地宁愿别人都能像自己一样。相比之下，认识到我们所拥有的智力优势会给我们带来多么不一样的感觉啊！这种感觉的基本低音完全就是上文引用过的霍布斯的话语："我们心情愉快就在于有可供与我们比较并使我们可以看重自己的人。"傲慢、自负、虚荣、轻视他人、对自己能有明显的、巨大的智力优势而得意洋洋，为这种类似于身体上的优势而骄傲——这些就是结果。把这两种自我满足互相对照，我们就可以看到一种满足涉及我们真正内在和永恒的本质，另一种则涉及更加外在的、只是暂时的、甚至几乎与身体上的优势差不多的东西。事实上，智力只是脑髓的一种功能，但意欲则相反，整个人——其存在和本质——就是意欲所发挥的功能。

现在我们把目光投向外在，考虑到"生命是短暂的，艺术则是长久的"(希波克利特斯语)；并且，想想看：世上那些最伟大和优越的头脑，经常在还没达到创造力的顶峰时，就被死神带走了；那些伟大的学者才刚刚对所研究的学科获

得某一透彻的认识，也遭遇了同样的情形——那所有这些都证实了生命的意义和目的并不是智力方面的，而是道德方面的。

最后，思想素质和道德素质的根本不同也由这一事实表现了出来：智力随着时间经历着至为重要的变化，但意欲和性格却不受时间的影响。刚出生的婴儿还没能够运用他的悟性；但在出生后的两个月内，就可以获得足够的悟性以直观领悟外在世界的事物——这一过程我在《论视觉与颜色》第二版第 10 页中已经详细解释过了。在迈出这最重要的一步以后，接下来的这一步却缓慢得多：也就是说，我们一般要等到小孩 3 岁的时候，理性的发育才能达到运用语言，并以此进行思维的程度。尽管如此，童年期仍然无法挽回地交付给幼稚和蒙昧。这首先是因为脑髓在身体上仍然欠缺完整，而脑髓在体积、结构方面的发育完整则只是 7 岁以后的事情。其次，脑髓要展开其强有力的活动需要生殖系统的对抗作用才行。因此，这种脑髓活动只有到青春期才得以开始。经过这一过程以后，智力也只不过具备了可供发展和提高其精神活动的潜力。但要发展和提高这种潜力则只有通过练习、实践和传授。因此，一旦人们的精神思想挣脱了童年期的幼稚、蒙昧状态，它也就落入由无数谬误、偏见、幻象——有时是至为荒唐和极端的一种——所组成的陷阱之中。人们的头脑执拗地牢牢紧抓这些东西，直至阅历和经验逐步把我们的头脑和思想解救出来；与此同时，许许多多的头脑已经不为人知地毁掉了。所有这些的发生需时多年，这样，虽然刚过 20 岁以后，我们就可以认为

思想已经成年，但思想的完全成熟，却只有等到40岁，也就是施瓦本人开始聪明、懂事的年龄[18]。但是，正当精神依赖外在的帮助，仍在锻炼成长时，脑髓内在的物质能量就已经开始衰减了。也就是说，正因为这种物质能量依赖血压和脉搏对脑髓的作用效果，因此也就是依赖于动脉系统相对静脉系统的优势、鲜嫩柔软和细腻的脑纤维以及生殖系统的能量，所以，脑子这种内在的物质能量在30岁时达到了它真正的高峰。过了35岁以后，我们已经可以察觉到这种物质能量开始轻微衰减了。由于静脉系统逐渐取得了相对动脉系统的优势，再加上脑纤维持续变得坚硬和干燥，这种能量的衰减也就越加频繁。如果精神思想不是通过实践经验、知识累积和已经掌握了的运用知识的能力等完善起来，因而抵消了脑能量的衰减，那脑能量衰减的情形就会更加明显。幸运的是，这种抵消、抗衡一直维持至高龄，而脑子就越来越像一件用旧了的乐器。完全依据机体条件的智力原始能量虽然在缓慢地衰减，但这一衰减却是持续的和不可抗拒的。产生原初观念的功能、想象力、思想的可塑性、记忆力都变得明显衰弱了；这样，智力就一步一步地走在下坡的路上，直至整个人变得喋喋不休、记忆模糊、失去过半的意识；到最后，人就全然回到了儿童期。

相比之下，意欲并没有同步受到发育、成长、变化的影响。意欲从开始到结束都始终保持不变。意欲活动并不像认知活动那样需要学习，而是马上就能完美进行。新生婴儿猛烈地做出动作、大声哭叫；他强烈地意欲着，虽然他仍未知道它意欲的是什么。这是因为动因的媒介还完全没有

发育成长起来。意欲对处于外在世界的对象无从知晓;一切都在黑暗之中;此时的意欲就像一个受困的囚徒似地向着牢房的四壁和铁栏呐喊、咆哮。但光明慢慢到来了。这样,人类普遍意欲活动的基本特征,以及它们在个人身上的稍稍改头换面,也就马上亮相、现形了。当然,已经开始显现的性格还只是模糊、隐约地露出其轮廓,这是因为那为意欲提供动因的智力发挥不佳的缘故。但对于留意察看的人来说,性格特性很快在小孩的身上悉数登场;用不了多长时间它们就变得确凿无疑。维持终生的性格特征展现了:意欲的主要倾向、轻易就可以刺激起来的情绪、占主导地位的情欲——这些都一一发话。因此,在学校里发生的事情与未来生活经历之间的关系,通常就犹如《哈姆莱特》第三幕中戏中戏前面的动作哑剧与这戏中戏的关系一样——该动作哑剧预告了戏中戏的内容。不过,从小孩的智力表现我们可无法预测这小孩将来的智力水平。相反,早熟的神童一般都在以后变成了笨伯。相比之下,思想天才在幼年时通常都在理解事情时比较缓慢,也比较吃力,这正是因为他们理解得深刻的缘故。与此相应的是,每个人都会毫无保留地笑谈自己小时候懵懂、愚蠢的想法和行为,例如,歌德就在《诗与真》(卷一,第 7 页)讲述了他把厨房用具抛出窗外的往事。我们清楚:所有这些都只涉及不断起变化的部分。而一个精明人却不会让我们知道他在青春年少时的不良品性,曾经对别人玩弄过的阴毒、狡诈招数,因为他觉得这些东西仍然在指证他现在的性格和为人。有人曾告诉我,人的研究者、颅骨相学家戈尔在与自己仍不熟悉的人交

往时,会让对方讲起年少时候嬉戏打闹的往事,以便在可能的情况下,暗中发现对方的性格特征;因为这些性格特征是保持不变的。这就是为什么我们会无所谓地、甚至还很得意地笑谈自己在年幼无知的时候曾经做过的蠢事和有过的欠缺头脑的想法;但在那时候表现出来的不良性格特征、做过的卑劣行为甚至在我们年逾古稀也仍然对我们发出指责,使我们良心不安。所以,正如性格在此时完整出现,它也同样维持不变,直至高龄。年老体衰会逐渐销蚀掉我们的智力,但却对我们的道德素质丝毫无犯。善良的天性仍然使一个老者备受爱戴,哪怕他现在已经智力衰退,开始了第二度的童年。一个人的温和、耐心、诚实、真诚、无私、博爱等特性会维持整个一生,并不会随着年老衰弱而消失。在这一衰老之人的每一清醒时刻,这些素质都会丝毫不减地凸现出来,犹如阳光穿透了冬云。另一方面,奸诈、刻薄、恶毒、贪婪、冷酷、虚伪、自我和各种各样的卑劣之处直到一个人的垂暮之年也同样不曾减弱分毫。如果一个人向我们说,“我以前是一个无恶不作的坏蛋,但现在是一个诚实、正直、具有高贵心灵的人”,那我们只会发笑而已。所以,华尔特·司各脱爵士在《奈杰尔的财产》一书中通过一个老迈的高利贷者的例子,向我们很好地表明:一个人到了老年以后,甚至当他的头脑思想已变得孩子气了,但这个人身上极度的贪婪、自私和奸诈仍然威力不减当年,仍然激烈地表现出来,与秋天里仍在绽放的有毒植物不遑多让。在我们的偏好、倾向方面表现出来的惟一变化是我们体力衰减和享受能力随之减弱的直接后果。因此,放纵肉欲会让位于暴饮

暴食,嗜好排场被吝啬所取代,自负虚荣变成了沽名钓誉,这就好像一个人在长出胡子前粘上了假的胡子,之后就把变花白了的胡子染上了棕色。所以,在机体力量、肌肉力量、感觉、记忆、机敏、悟性、天才的思想等都因损耗而变衰竭和麻木的时候,唯独意欲完好无损、保持不变;意欲的冲动和方向依然故我。老年人身上的意欲在很多方面甚至显现得更加坚决,例如,正如我们所知道的,它对生命的执着变得更加强烈;然后就是它对一旦被它抓住的东西所表现出来的那种毫不放松、不依不饶的劲儿和十足的执拗顽固。对此现象的解释就是老人接收印象的智力已不那么敏锐;这样,通过动因而兴奋和活跃起来的意欲就不像以前那样兴奋和灵活了。因此,老年人的愤怒和憎恨情绪很难缓和和平息:

> 年轻小伙的怒气犹如燃烧的干草,
> 老人家的恨意却是烧得通红的钢条。
>
> ——旧歌谣

经过所有这些考察,只要我们看深一层就不难发现:智力的提高和发展必须历经逐级很长的过程,然后,它就开始衰退,像任何物质的东西一样;但意欲却不会经历这些发展变化,除了它必须在开始时将就其欠缺完美的工具——智力;到最后,再一次地屈就这耗损和破烂的工具。意欲本身是作为既成之物出现,并保持不变;它不受制于时间的法则和在时间当中的生、灭定律。意欲以此方式显示出它是属于形而上的东西,并不隶属于这一现象世界。

## 9

人们普遍使用和一般都能理解的带有心和头字眼的词语，源自人们对这两者根本差别的正确感觉。所以，这类词语准确、恰当，一语中的，在所有语言中都可以找到这些词语。塞尼加[19]是这样描述克劳德乌苏皇帝的："他是个既没心又没脑的人。"人们非常恰当地把心——这动物生命的原动力——用作意欲——它构成我们现象的首要核心——的象征，甚至同义词。心表示意欲与头表示智力恰成对照。所有在最广泛意义上属于意欲的事情，诸如愿望、情欲、高兴、痛苦、善良、卑劣，以及在一般人的心目中，"情绪"一词所包含的内容，还有荷马借"可爱的心"所表达的东西，都归于心的名下。因此，我们说他的心很坏，这是发自内心的话；这很伤他的心；这使他的心都碎了；他的心在流血；他高兴得心怦怦直跳；谁又能看透人的内心；让人伤心、让人心碎、振奋人心、扣人心弦；他是个好心人；铁石心肠；心狠手辣；心惊胆战等等。尤其爱情更被形容为"affaires de coeur"(法文，"心的事情")，因为性的冲动是意欲的焦点，而在这方面做出选择也就成了人的自然意欲活动首要的事情。而性爱的原因我在《论性爱》的文章详细讨论。在长诗《唐璜》(第十一段，第 34 行)里面，拜伦嘲笑爱情对世人来说变成了脑而不是心的事情。相比之下，头脑则标示着所有关于认知的东西。因此，就有了这些说法：有头脑的人，一个良好的头脑，一个聪明的脑袋，头脑简单的人，头头是

道,没有头绪,保持头脑冷静等。心和头表示了整个的人。但头总是排在次位的,是派生的部分;因为它并不是身体的中心,而是身体的最高精华。一个英雄去世以后,他的心而不是脑,会被涂上防腐香油。但我们会保存文学家、艺术家和哲学家的头骨。因此,拉斐尔的头骨被存放在罗马上圣卢加学院里面,虽然最近有迹象表明这并不是真正的拉斐尔头骨。在1820年,笛卡尔的头盖骨在斯德哥尔摩被拍卖掉了[20]。

在拉丁语里面,我们也看到人们大约感觉到了意欲、智力和生命之间的真实关系。智力是 mens;意欲则为 animus,来自于 anima 一词,而 anima 本身是源自希腊语的"风"一词。Anima 是生命本身,是呼吸;但 animus 却是孕育生命的原则,是意欲,是喜怒哀乐、目的,激情的主体;因此,"我喜欢,我愿意"用拉丁语是这样表达:est mihi animus,fert animus;这也就是德文的情绪、心,而不是头。拉丁语的 Animi perturbatio 是感情;mentis perturbatio 则是"精神错乱"的意思。形容词"不朽"(immortalis)只用于 animus(意欲),而非 mens(智力)。所有这些都是根据绝大多数的拉丁文而得出的规律用法,虽然由于概念接近的原因,某些字词的用法也就不可避免地产生了混乱。

## 10

一个人的本身、本体或者个体性的基础是什么?不是身体的物质——这在数年以后就会改变;不是身体的形

状——这无论作为整体抑或作为整体中的各个部分，都会改变，除了一个人的眼神——以此我们甚至在许多年以后仍会把这一个人认出来。这证明了：尽管时间在一个人的身上造成了许多变化，但某些东西却是时间全然无法改变的。对于我们自己，也是同一样的情形：尽管我们已经老了，但在内心深处我们感觉自己仍然和年轻的时候——甚至在孩提的时候——完全一样。这一维持不变、始终如一、并不会随着我们一起老去的东西，正是我们内在本质的核心，而这并不存在于时间。人们认为一个人的本身、本性存在于他独特的意识。如果我们把这理解为只是对生活经历的统一、连贯的记忆，那这是不足够的。我们对自己人生经历的了解或许比对以前读过的一本小说的了解要多，但多出的也确实只是一点点而已。生活中主要的事件、有趣的场景给我们留下了印象，但对除此以外的其他事情，我们记住了这一件的同时也就忘记了另外的一件。我们年纪越大，事情就越发匆匆逝去，不给我们留下一丝痕迹。高龄、疾病、脑子遭受的创伤、精神错乱都会完全夺去一个人的记忆，但这个人却不会以此方式失去其本身。我们的本身是以其同一样的**意欲**及其不可改变的性格为基础。这也是使我们的眼神始终不变的原因。我们的本我藏于**心**，而不是**头**，虽然由于我们与外在世界关系的缘故，我们习惯于把认知的主体，这一认识着的我，视为我们的真我。这一认识着的我到了晚上就会疲倦，在睡眠中就消失不见，但到了早晨就又重新充满生机地照射出光芒。但是，这种认知只是脑子的一种功能而已，它并不是真正的自我。我们真正的自

我,内在本质的核心,却匿藏在这一切的背后;它只知道愿意或者不愿意,满足或者不满足,连带着的是经过种种改头换面被我们称为感情、情绪、情欲的东西。这就是那产生了头脑智力,但不会随着智力的睡眠一起睡眠,也不会随着智力的死亡而有所损害的东西。相比之下,一切与智力、认知有关的东西都有可能被遗忘;在多年过去以后,我们甚至无法完全回忆起带有道德含义的行为;我们无法准确地记得我们在某一关键时刻所作所为的细节。但性格本身——我们做出的行为不过就是为这一性格作证而已——却不会被我们忘记。它仍然一如既往。也只有自为的意欲本身能够坚持不变,它是唯独不可改变和无法消灭的;它不会变衰老,它是形而上,而非形而下的东西;它不隶属于现象,而只属于呈现出自身的自在之物。

至于意识的身份如何取决于意欲,我已经在《作为意欲和表象的世界》第二卷第十五章表明了;所以,我就不在此赘言了。

## 11

顺便提一下,亚里士多德在一本书里说过,"生活得好要优于只是生活着。"运用二次换质位法可以推断:"不活比生活得糟糕要好。"这对于头脑智力是显而易见的事情。但是,绝大多数人宁愿生活得很糟糕,也不愿不活。所以,这种对生活的执着,其依据不可能出自生活的客体,因为生活其实就是永恒的痛苦——这我在《作为意欲和表象的世界》

第二卷第四篇已经表明——或者，就像我将在第二十八章里向大家表明的那样，生活起码就是一桩得不偿失的买卖。因此，这种对生活的执着的依据只能出自主体。但这不会是智力的原因；因为这不是经过思考得出来的结果，并且一般来说，这一问题并不是做出某种选择的问题。相反，这种生命的意愿是某种理所当然的事情；它是先于智力的东西。我们自身就是生存意欲，因此，我们就必须生活下去，不管生活得好还是生活得糟糕。每一生物都具有的对死亡的极度恐惧只能从这一事实得到解释：我们对生活超越其分的执着完全是先验的，而不是后验的。拉罗什福科在他的最后随想中以少有的坦率和单纯表达了这种恐惧。也正因为人们对死亡怀有恐惧，悲剧和英勇行为才有了它们给人的震撼力。如果我们只是根据生命的客观价值评估生命，那么，这些震撼效果就不复存在了。也正因为这种对死亡无以言说的恐惧，才有了所有平常人都喜欢采用的这一原则：谁要是自己结束自己的生命，那他肯定就是精神错乱的。这样的行为总会引起人们——甚至是深思的人——极大的惊讶，并夹杂着某些钦佩，因为这类行为与所有生物的天性是如此的格格不入，以致在某种意义上，我们不得不敬佩能够做出这样事情的人。的确，当我们想到在最糟糕的情形下，这仍不失为我们的一条后路，那我们还能获得某种安慰；但如果这种想法不曾在现实得到任何的证实，那我们还会对自己这一想法是否正确产生怀疑呢。这是因为自杀是智力做出决定所致，但我们的生存意愿却是先于智力的东西。所以，这里所作的考察——更详细的讨论见于《作为意

欲和表象的世界》第二卷第二十八章——同样证实了意欲在自我意识中所占据的主导地位。

## 12

在另一方面，没有什么比智力周期性的停止工作，更能清楚地显示了智力从属的、依赖性的和有条件的本质。在熟睡时，所有的认知和形成表象的活动都完全停止；但我们真正存在的内核，那属于形而上的部分——它是机体功能的必然条件，是机体功能的原动力——却永远不会停下来，假如生命仍未停止的话；并且，作为形而上的，因而是非物质之物，它是不需要休息的。因此，那些把灵魂，亦即一个原初和本质上认知着的生物，视为形而上的内核的哲学家，迫不得已地断言：这一灵魂永远不知疲倦地认识着和表象着，因而就算是在熟睡中仍然继续着这些工作；只不过当我们醒过来以后没有这些事情的记忆罢了。不过，一旦我们领会了康德的学说，把这所谓的灵魂一说推到一边去，那这一看法的谬误之处是不难看出来的。因为睡眠和睡醒以后以清楚无误的方式向任何不带偏见的人表明：认知是一个从属的、以机体为条件的功能，与机体的其他功能一般无异。唯独心脏才是不知疲倦的，因为心脏的跳动和血液循环并不直接以神经为条件，它们恰恰是意欲的原初的表达。其他所有的由神经节——神经节与脑部只是有着间接的和疏远的联系——控制的生理功能在睡眠中也继续着工作，虽然身体的分泌已经减慢了下来。甚至心脏的跳动也随着

大脑系统稍微放缓了，因为心跳有赖于呼吸，而呼吸又以大脑系统为条件。或许胃部是在睡眠中至为活跃的，这可归于它与此刻正在休息的大脑所特有的交叉感应的原因；这种交叉感应诱发互相的干扰。只有脑部和连带着的认知，才在熟睡中完全停顿了下来，因为脑部只不过是一个外事部门而已，这和神经节系统是身体的内务部门是一样的。脑部连带其认知功能，只是由意欲为了解外在的目标而设置的哨兵而已。这哨兵从头上的瞭望台透过感官的窗户向外张望，留意危险来自何方，哪里又可以取得利益。意欲根据这哨兵提供的观察报告做出决定。这个哨兵，就像所有的勤勉工作者一样，是处于全神贯注、一丝不苟的状态。所以，在完成放哨、侦察任务以后，它也就像所有换岗哨兵一样，很高兴能下岗休息。这一下岗就是睡眠，正是因为这一原因我们才觉得睡眠是那样香甜和舒服，我们也不得不顺应它的要求。而从睡梦中被叫醒是让人不舒服的事情，因为哨兵被突如其来地召回去值班了。这时候，在有益的心房收缩以后，我们一般都会感觉到艰难的心的舒张、劳累再度出现，智力与意欲再度分离。而所谓的灵魂、那原初和本来的认知之物，被唤醒以后，本来应该感觉如鱼归水才对。在睡眠时，只有植物生命仍在继续活动；这时，唯独意欲根据自己原初的和基本的本性，在不受到来自外界的打扰的情况下运作；因为没有大脑活动和认识努力的缘故它们的力量这时不会受到削弱。认知是最繁重的机体功能，但它对于机体组织来说纯粹只是手段而已，不是目的。所以，在睡眠时，意欲的全部力量都投入到维持和在需要时修复机

体组织中去。身体的治疗、保养，身体得益的关键时刻都是睡眠的时候，因为“大自然的治疗能力”只有在免除认知活动的负担以后，才能自由地发挥。因此，尚待成形的胎儿持续不间断地睡眠，而新生儿也在绝大部分的时间里沉睡。在这一意义上，伯尔达哈[21]（《生理学》卷三）把睡眠称作原初的状态是非常正确的。

至于脑髓本身，我想通过这一假设把睡眠的必要性更仔细地解释清楚——这一假设似乎首先是由诺伊曼[22]的《人类疾病》一书提出来的。这一假设就是：在我们清醒的时候，我们的脑髓无法吸取营养，也就是说，从血液中恢复、更新其物质；因为吸取营养的功能是低级的和物质性的，它会扰乱或者取消认知和思维这一至为卓越的和机体的功能。由此可以解释清楚：睡眠不仅仅是纯粹否定的状态，只是脑髓停止活动，其实，它也显示出了一种肯定的特性。这一点可以从这一事实清楚看出：睡眠和清醒之间并不仅仅存在程度上的差别，两者的分野是明确的——一旦睡着了，我们的梦中图像是与在这之前清醒时候的思想截然不同的。另一个证明例子就是：当我们做噩梦的时候，不管我们怎样试图喊叫，或者在梦中打退敌人的进攻、或者想从睡梦中醒来，我们都是徒劳无功的，就好像连接脑髓和运动神经，或者连接大脑髓和小脑髓（作为运动的调节器）的链节被消除了一样；这是因为脑髓正处于孤独、分离的状态，睡眠紧紧地把我们控制在它的手心里。最后，睡眠的肯定特性也通过这一事实反映出来：我们必须具有某种程度的体力才可以进入睡眠；太过疲倦、衰弱的体质都会妨碍我们获

得睡眠。对此的解释就是：只有在吸收营养的程序开始以后——就好比说，脑髓开始吸收营养了——睡眠才可以开始；另外，在睡眠时流入脑部的血液增多，这可以用营养吸收的程序作解释。同样，睡觉时不自觉地把手臂合置于头上，是因为这种姿势有助于这一程序。这也是为什么只要小孩的脑髓仍在发育、成长，那他们就需要大量的睡眠。但到了老年期，当脑子跟身体的其他部位一样受到了某种程度的萎缩以后，睡眠就减少许多了。最后，这也是过度的睡眠会引起感觉意识某种呆滞的原因，因为这时候脑髓会出现暂时的膨胀、肥大，而习惯性的过量睡眠会使脑髓持久肥大，这样就形成了头脑迟钝、痴愚。"甚至过量的睡眠也成了一种负担"(《奥德赛》15,394)。因此，对睡眠的需求是直接与脑生命的强度，因而与意识的清晰度直接成正比。只有很微弱、呆滞脑生活的动物，例如鱼和爬虫之类，睡眠就少得多和轻微得多。在此我提醒读者的注意：所谓的冬眠几乎只是名称而已，因为冬眠的动物不仅仅只是脑子停止活动，整个机体组织也停止了活动，所以，这是某种的假死。具相当智力的动物睡得沉也睡得长。甚至在人类当中，脑髓越发达——这是根据其数量和质量而言——脑髓活动越活跃，那所需要的睡眠则越多。蒙田[23]说他自己一直是一个睡得很沉的人，他自己的相当一部分生命都花在睡眠里面。并且到了老年以后，他仍然每天连续睡上八到九个小时(《随笔集》第三部、第十三章)。笛卡尔据说也睡得很多(《笛卡尔的一生》，巴叶著，1693，第288页)。康德允许自己每天睡上七个小时，这些时间只能勉强凑合，以致康德吩

咐仆人在规定的时间里，务必强行地把他拉起床，不管他的意愿也不听他的请求。(《伊曼努埃尔·康德》，雅哈曼著，第162页)。所有这些都是因为如果一个人越清醒，换句话说，这个人的意识越清晰，那他就越有睡眠的需要；因此，他也就睡得越沉和越长。因此，经常的思考和累人的头脑工作会增加对睡眠的需求。持续的力气活同样会让我们产生睡意——对此的解释是：在进行体力劳作时，大脑通过脊髓和运动神经，持续不断地给肌肉以刺激，从而作用于肌肉的兴奋和收缩能力；这样，大脑能量就消耗掉了。所以，我们臂膀和大、小腿感觉到的疲乏，一如在这些部位所感受到的痛楚，其真正位置是在脑髓，因为脑髓是与运动神经相连，一如它与感官神经相连。那些并不由脑髓驱使的肌肉，例如心脏肌肉，因此就不会感到疲劳。同样的原因解释了为何在从事巨大肌肉力量劳作的过程中或者在这之后，我们的思维不够锐利。我们在夏天比在冬天更缺少精神力，部分的原因就在于夏天获得的睡眠较少；因为我们睡得越沉，那之后我们就越清醒。但我们可不要把这一道理错误理解为应该过分延长睡眠时间，因为如果这样做，那这种睡眠在时间长度上所获得的也就在强度亦即睡眠的深度上失去了；这也就成了浪费时间而已。歌德在《浮士德》第二部分对早晨的轻睡的描述，"睡眠只是个空壳，把它扔掉吧"，就包含了这方面的意思。所以，总的来说，睡眠这一现象首先和主要地证实了：意识、感觉、认知和思维并不是我们身上原初的东西，而是带条件的、从属的部分。这些是造化的奢侈、挥霍，更确切地说，是造化最大的奢侈和挥霍；因此，这

种挥霍越达到更高一级，大自然就越难不间歇地维持这种挥霍。它是大脑神经系统的产品、精华，而大脑神经系统本身就像是寄生物，依靠整个机体的供养。这一道理也与《作为意欲和表象的世界》第二卷第3篇里所论述的有关，即认知越是摆脱了意欲活动的控制，那它就变得越纯粹和完美；纯粹、客观的审美认识就由此产生。这正好跟一样提取物是同样的道理：提取物越是与被提取之物相分离，那这种提取物就过滤得越纯粹、越不含沉积物。

## 注 释

[1] 值得注意的是奥古斯丁对此已经有所认识。在《上帝之城》的第十四篇里他谈起在前一篇被他分为四类的情绪：渴望、恐惧、高兴、悲哀，他说："在所有这些情绪里面，都可以发现意欲的存在；事实上，这些情绪不过就是意欲受到刺激所致：因为渴望和高兴难道不就是意欲同意我们想要的东西，恐惧和悲哀难道不就是意欲不同意我们所不想要的东西吗？"

[2] 萨维尔·比夏（1771—1802）：法国解剖学家和生理学家。——译者

[3] 让·比尔·弗洛伦（1794—1867）：法国生理学家。——译者

[4] 参阅本书《论天才》和《论美》两篇。——译者

[5] 某些伊斯兰国家的最高统治者。——译者

[6] 斯多葛派的一个名词。——译者

[7] 让·比尔·加班尼斯（1757—1808）：法国医学家和哲学家。——译者

[8] 威廉·伊夫兰（1759—1814）：演员兼戏剧作家，详见《论美》的

注释。——译者

[9] 内容包括在本随笔集里的《论天才》、《论美》两篇。——译者

[10] 在这里"技艺"(Kunst)一词也有"艺术"的含义。——译者

[11] 在此,"愿意"与"意欲"为同一词,下同。——译者

[12] 爱尔维修(1715—1771):法国启蒙思想家、哲学家。——译者

[13] 霍布斯(1588—1679):英国哲学家。——译者

[14] 约翰逊博士(1709—1784):英国诗人、散文家和辞典编纂者。——译者

[15] 亚历山大·蒲伯(1688—1744):英国诗人。——译者

[16] 弗朗西斯科·古齐亚迪尼(1483—1540):意大利历史学家,独创了新的政治历史记载法。——译者

[17] 古尔瓦尼·罗思尼(1776—1855):意大利历史作家、文学家。——译者

[18] 施瓦本人居住在德国南部,人们戏谑施瓦本人到40岁才懂事。——译者

[19] 塞尼加(约公元前4—公元65):古罗马雄辩家、悲剧作家、哲学家、政治家。——译者

[20] 《泰晤士报》,1845年10月18日。

[21] 卡尔·弗·伯尔达哈(1776—1847):德国生理学家。——译者

[22] 卡尔·诺伊曼(1774—1850):德国医学家,主要著作为1829年出版的《人类疾病》。——译者

[23] 米歇尔·蒙田(1533—1592):法国道德哲学家、随笔作家。——译者

# 论哲学和智力

1

我们所有知识和科学的支撑基础是不可解释之物。所以，每一种的解释经过或多或少的中间环节，最终都会回到那不可解释之物，正如测量大海深度的铅锤，无论投放在大海何处，都必然抵达或深或浅的海底。这不可解释之物属于形而上学探究的内容。

2

几乎所有人都总是认为自己是一个这样或者那样的人，具有由此推论出来的这样或者那样的素质，但却很少想到他们根本上就是一个普遍意义上的人，有着由此引出的普遍人性。是否认识到这一点是至为重要的。坚持第二种更甚于第一种主张的极少数人是哲学家。其他人则倾向于第一种看法，其原因就在于他们总的来说在事物当中只是看到个别、零星的个体，而不是事物的普遍原理。只有智力天赋更高的人，根据其思想的卓越程度而相应在单个事物中或多或少地看到事物的普遍性。这一重要的差别完全渗

透于人的认知功能，甚至我们对最平凡、普通事物的直观也因此呈现出差别。所以，头脑卓越的人和智力平庸之辈各自对普通事物的直观图像已经是大不一样。这种从每一单个呈现的事物中把握其普遍性的认知能力也就是我所说的不带意欲的纯粹认识主体；并且，我把它定义为事物柏拉图式理念的主体对应物。这是因为如果认知投向事物的普遍性的话，认知就可以处于不带意欲的状态；相比之下，意欲活动的对象物则是单一、个别的事物 所以，动物的认知严格局限于这些单个事物，动物的智力因而完全是为动物的意欲服务。相比之下，要在哲学、诗歌和总的来说艺术、科学真正有所建树，其必不可少的前提条件就是我们的思想智力投向事物的普遍原理。

对于为意欲服务、亦即应用于实际用途的思想智力而言，这一世界只有个别、单一的事物；但追求艺术或者科学、亦即自为活动起来的思想智力则只看到事物的普遍性，事物的整个类别、种属和理念；因为甚至造型艺术家也只在个体之中表现出这一个体的理念，亦即种类。这是因为意欲只是直接以个体事物为目标——这些才是意欲的真正对象，也只有这些个别事物才构成对于意欲来说真正的现实。概念、类别、种属则只能非常间接地成为意欲的目标。所以，粗人不会感觉到普遍的真理，但思想天才却忽略和无视单一、个别的事物。如果被迫纠缠于这样的个体事物——这些构成了实际生活的素材——那对于天才来说，就是令人难受的苦役。

## 3

探索哲学的两个首要条件是:①具备勇气坦白承认自己心中的疑问;②把一切不言自明的事情引入清晰的意识之中,把这些事情作为问题加以探索了解。最后,要真心探究哲学,我们的精神思想必须处于真正悠闲、自得的状态之中。我们的精神思想不能追随任何实际的目的,亦即不能受到意欲的指挥。我们必须全神贯注于接收直观所见的世界和自己的意识所给予我们的教诲。相比之下,哲学教授却在心里惦记着自己个人的利益和好处,以及能带来这些利益和好处的东西——这些才是他们兴趣之所在。因此原因,他们才不会看到如此之多本来是清楚不过的东西,甚至哲学的问题也从来不曾进入过他们的意识。

## 4

文学家把生活、人的性格和人的处境之画面展现给我们的想象力;他们把这些图像活动起来,然后让读者尽量发挥自己的思想能力,以思考、琢磨这些画面。所以,文学家可以同时满足思想能力参差不一的人,不管他们是傻瓜还是智者。但哲学家却不以此方式展现生活,而是对生活抽丝剥茧,概括出成熟、完善的思想。在这一工作完成以后,哲学家现在就要求他的读者以哲学家本人同样的方式、以同等的程度思考事情。因此缘故,哲学家只有很小的读者

群。据此，我们可以把文学家比作带给人们鲜花的人，而哲学家带给人们的则是从鲜花里提取的精华。文学作品相对哲学著作还拥有这一巨大的优势：文学的众多作品可以同时并存而又相安无事。事实上，就算这些作品彼此差异很大，它们也可以同时为同一思想的人所欣赏和珍视。相比之下，某一哲学思想体系甫一露面，就已经睥睨着它的兄弟姐妹，处心积虑地要毁灭它们，就像上台登基的亚洲国家的君主一样。这是因为正如一山只容一虎，同样，只有一种哲学可以君临天下。也就是说，哲学体系就其本质而言就是孤独、不喜交际的，一如那些孤独守在丝网中央的蜘蛛：它们现在就静候苍蝇自投罗网。而一旦另一只蜘蛛向它靠近，那只是准备开始一场你死我活的搏斗。因此，文学作品和平共处，就像安静、平和吃草的绵羊，但哲学著作天生就是猛兽；那种破坏和毁灭一切的欲望使它们甚至成为首要是吞噬自己同类的蝎子、蜘蛛、昆虫幼体一类。它们来到这一世上，就像从杰森的龙牙种子冒出来的全副披挂的武士[1]，在此之前同样是经历了一番自相残杀。这场争斗已经持续了两千多年，这场争斗会有最终的赢家，天下从此可以归于太平吗？

由于哲学体系具有这一争辩好斗的本性，所以，哲学家要获得认可和名气，其难度比文学家不知要大多少倍。文学作品只要求读者进入为其提供娱乐消遣或者鼓舞升华的系列文字之中，为此花上几个小时的时间；但哲学家的著作却试图使读者的整个思想模式来一个翻天覆地的变化。它们要求读者宣布自己在此之前在这一门学科里所学过的、

相信过的东西都是错的，所花的时间、精力全都白费了，现在必须从头开始学习。他们至多只能保留某一位前任哲学家的部分思想，以便在此之上重建基础。另外，现存哲学体系的教授者也成了与新的哲学体系较劲的强力对手——这是他们为保住其饭碗所使然。事实上，甚至国家政府有时候也会把其偏爱的哲学体系纳入其保护伞下，并且，通过其强有力的物质手段，防范和阻挠其他学说的传播和流行。再者，如果我们考虑到哲学著作的读者群与欣赏文学作品的人数是和愿意聆听教诲的读者与寻求消遣、娱乐的人数成正比，那么，一个哲学家的出场能够得到多少帮助——这我们自己就可以下判断了。当然，哲学家能够得到的酬劳是有思想者的击节赞赏和经过很长时间才会出现的、不分国籍、为数不多的出类拔萃者的颔首同意。而大众则是随着时间的推移、凭借权威的力量，才学会敬重这位哲学家的名字。据此，同时也因为哲学的进展对整个人类发挥着虽然缓慢、但却深远的影响，哲学家的历史与帝王的历史一道，自千百年来并肩排列；但归入前者的名字，却比后者的数目要少百倍之多。因此，一个哲学家能为自己在哲学家的青史中留下名字，就是一件相当了不起的事情。

## 5

哲学文章的作者是向导，他的读者则是旅游者。如果他们要想一齐抵达目的地，就首先必须一起出发；换句话说，作者必须把读者置于一个对于双方来说都肯定是共同

的立足点和审视角度——而这不是别的，正是我们每一个人所普遍共有的体验事物的意识。从这里开始，作者紧牵着读者的手一步一步地引领他，沿着崎岖的山间小道，尽力登上云外的高处。康德就是这样做了；他引领我们从对事物和自身完全普遍的意识出发。相比之下，试图把下面这些作为出发点却是多么颠倒和荒谬：据称是对超自然、超物理的关系或者事件，甚至是超感觉的知觉理性，再不就是对某一绝对的、自为思考的理性的思想直观！因为这就意味着把无法直接言说的认识作为出发点；这样，读者从一开始就不知道自己是和作者站在一起，抑或离他有千里之遥。

6

我们自己认真静思默想事情与跟别人交谈这些事情——这两者间的关系就犹如一个活的机体与一台机器的比较。这是因为只有在第一种的情况下，所有零散的东西才仿佛自成一体，或者发出同一音调，这里面因此有完整的清晰度和真正的连贯和统一；但在第二种情形里，不同出处并且各自差异悬殊的部件被凑合在一起，以强行产生某种统一协调的运动，但故障往往出其不意就使这一运动停止下来。所以，我们只能完全透彻明白我们自己，对其他的事物我们都只能是一知半解，因为我们顶多只能把概念集合起来，而不是把这些概念的基础——直观了解——统一起来。因此，通过对话这一共同思考的方式是永远不可以发掘出深刻的哲学真理。不过，这种谈话却有助于我们先期

演习一番,找到和厘清需要解决的问题以及对随后找到的问题答案进行检验、核实和评判。柏拉图就是在这一意义上撰写出了他的对话录。由于上述的原因,柏拉图学派分流出第二和第三个学院派别,后来者所持有的怀疑态度也越发有增无减。对话文字作为传达哲学观点的一种形式只有在被讨论的话题可以有两个或者两个以上完全不同、甚至彼此相反的意见时,才是恰当适宜的。对于这些不同讨论意见的判断应交由读者自己完成;或者,这些不同的观点综合起来能够帮助读者对所讨论的话题获得补充和完整的理解。在着眼于让读者得出自己判断的对话形式里,应有对反对意见的反驳;不同的观点必须表达得透彻、清晰,达到了真正的戏剧化——两种声音确实是在进行着对话。如果没有诸如此类的目的,那这种对话就只是耍贫嘴闲聊而已——通常都是这样的情形。

## 7

讨论和比较别人所说过的东西不会特别帮助我们获得对事物的洞见,也不会怎样丰富我们的知识,因为这样做始终就像把水从一个容器注入另一个容器而已。只有通过自己对事物的思考才能真正充实我们对事物的洞见和知识,因为只有事物才是永远近在眼前、随时为我们提供认识的活源泉。所以,看到那些一心一意要做哲学家的人总是一意孤行地走在第一条道上,总是纠缠于某某人所说过的这样或者那样的话,某某人的意思到底是这样还是那样,而对

第二条途径却似乎一无所知——这确实让人百思不得其解。这种人也就好比一次次重复把旧瓶子倒转过来，生怕遗漏掉最后的一滴水，而对自己脚下潺潺流过的活水却无动于衷、视而不见。这最清楚不过地暴露出这种人的无能，这也告诉我们他们那貌似深刻、独创和煞有其事到底是怎么一回事。

8

那些希望通过熟读哲学史成为哲学家的人，其实应该从其阅读的哲学史中了解到：哲学家就像文学家一样，只能是天生的，并且，前者比后者更加稀有。

9

对哲学的奇怪和糟糕的定义就是：哲学是一门由纯粹的概念组成的学问。甚至康德也作出了这一定义。其实，我们所拥有的概念不是别的，而是我们贮存从直观认识那里借来、乞求得到的东西的器具；而直观认识是我们一切深刻认识的真正和永不枯竭的源泉。所以，真正哲学的生成不可能依靠编织纯粹、抽象的概念，而只能以我们对外在和内在世界的观察和经验为基础。要在哲学里做出真正成就不可能只是通过试图组合概念，就像人们经常做的那样。我们当代的诡辩主义者，如费希特[2]、谢林[3]之流，就尤其习以为常地玩弄这一手法，而黑格尔则在玩弄这一手法方

面达到了登峰造极的地步。施莱尔马赫[4]则是在道德理论上运用这一手法的佼佼者。哲学一如艺术和文学，其源泉是我们对这一世界的直观把握。再者，人们无论怎样抬头不看地上，有心有脑的他们也不可能在世事发展中保持冷血，始终不曾投入行动和感受到完全、彻底的震撼。哲学不是一道算术题，相反，就像伏维纳古[5]所正确无误说过的："伟大的思想来自我们的心。"

## 10

只是狡黠和机警或许使人具备一个怀疑论者的能力，但却无法造就一个哲学家。不过，哲学里的怀疑论就好比国会中的反对派，两者同样是有益和必需的。怀疑论的产生在于哲学无法像诸如数学那样使人对一切都清楚明了，情形就跟人无法像动物那样依据本能直觉行事一样。而动物的本能直觉就和数学一样，同是先验确实的东西。因此，针对每一哲学体系，怀疑论者始终能够站到天平的对应另一边，但怀疑论的分量与其对应物相比，归根到底是不足道的。它也不会真有多大的杀伤力，就犹如把一个圆圈硬要弄成方形，两者的面积毕竟还是相差无几的。

如果我们知道一些东西的同时，又承认不知道自己所不知道的事情，那我们的所知就有了双倍的价值和分量。因为这样一来，我们所知道的东西就不会招致别人的怀疑。但如果冒充知道我们其实并不知道的事情，就像谢林哲学的拥戴者所做的那样，那这种情形就是避免不了的。

11

发自对事物的客观和直观认识，并以合乎逻辑推论的方式表达出来的世界观不可能是完全错误的。这一世界观至多只是失于片面而已，例如，彻底的唯物主义、绝对的唯心主义等等。这些世界观都是正确的——各有各的正确。所以，每一种这样的世界观所包含的真理都是相对的。也就是说，对世界各自不一的把握只是在出于某一特定的立场、角度的时候才是真实的、正确的，就好比一幅图画所展现的风景只是出于某一审视角度一样。但如果我们站在比此类体系的立场更高的角度审视事情，那我们就会发现这些体系所揭示的真理只是相对的，也就是说，片面的。只有最高的、把一切一览无遗并考虑进去的审视角度才可以为我们带来绝对的真理。据此，例如，如果我们把自己视为出自大自然的产物，这一产物只是暂时存在并将归于完全毁灭，就像圣经《传道书》所说的那样，那这一说法是真实的；但认为过去存在和将来存在的集于我身，除我之外的一切皆是无的观点与此同时也是正确的。同样，如果我像阿那克里安[6]那样认为：最大的幸福就在于享受现时此刻，那我也是对的；但假设我从痛苦和虚无中看到其有益的特性，或者从一切的快感逸乐中认清其危险和空虚本质，并把死亡视为我的存在的目标，那我的这些观点同时也是正确的。

所有这些观点之所以都是真实和正确，原因就在于每

一合乎逻辑推理、前后一致的观点都只是把我们对大自然的客观了解和直观把握以概念承载和固定下来。而大自然，亦即我们的直观之物，是从来不会撒谎的，也不会自相矛盾。因为大自然的本质是排除这些东西的。因此，一旦在我们的思想里出现了有违真实和现实情形的互相矛盾之处，那就说明了我们的思想不是出于对大自然的客观把握。乐观主义就是有违现实的具体例子。相比之下，我们对大自然的某一客观把握有可能是片面和不完整，但它需要的只是补足，而不是辨正和推翻。

12

面对自然科学所取得的长足进步，人们总是不知疲倦地责备形而上学进展过于缓慢。甚至伏尔泰也慨叹："啊，形而上学！我们在这方面的进展就跟古代克尔特人的巫师时期相差无几。"（《形而上学杂论》，第九章）但试问又有什么学科像形而上学那样总是面对拥有职权的对手，总是受到强劲的阻力？这些是国家特派的检察官和配备全副武装的国王卫士——后者随时准备着扑向手无寸铁、全无还手之力的形而上学。只要形而上学仍然受到威胁，被迫委曲逢迎那些为照顾大众低劣理解力而设的教条，那形而上学就永远不会显示其真正的能力，就永远无法迈出巨大的步伐。我们是首先被别人捆起了臂膀，然后就因为无法施展一番拳脚而遭受别人的奚落。

宗教夺走了人们探求形而上学的能力，一是通过在早年向人们强行灌输教条以扼杀这种能力，二是禁止人们自由和不带偏见地表达形而上学的观点，或者对此加以种种避讳。这样，人们就被直接禁止、被间接阻挠自由探索至关重要、最具乐趣和关乎自己存在的事情；另外，人们的能力也由于受到严重的损害而从此无力探寻这一学问——人们最卓越的能力也就以这种方式被禁锢起来了。

## 13

要让自己容忍别人与己相反的观点和耐心对待别人对自己看法提出的异议，最行之有效的方法或许就是记住这一点：我们自己何尝不是对于同一审视对象经常性地连续变换截然相反的看法？我们不也是甚至在短短的时间之内抛弃某一看法，然后又重拾这一看法，最后又接受了与此相反的观点吗？这一对象在不同光线的映照下显现出不同的样子，我们据此而相应改变自己的观点。同样，在我们发表与别人看法相抵触的意见时，没有比这一说法更能争取别人好感的了，"我以前也持有与你一样的想法，但现在……"等等。

## 14

某一谬误的学说，不管这是因其观点有误，抑或出于人为的别有用心，都总是只为某一特定形势所用。所以，这一

学说只流行于某一段时间。只有真理才是永远不会过时，哪怕这一真理在某一时间内遭到误解或者扼杀。原因很简单，只要从人的内在生发出点点光明，从外在吹进点点自由的空气，那就总会有人站出来宣扬或者保卫这一真理。也就是说，因为真理并不出自为某一党派服务的目的，所以，具头脑思想的人就会随时站出来宣扬和维护真理。真理好比磁石，它无论何时何地都始终指向某一绝对的、确切的方向，而谬误的理论学说则活像指路牌子——它指示着另一块指路牌的方向，而一旦缺失了后者，那这一块指路牌就会失去其一切意义。

15

通常，妨碍我们发现真理的不是事物那诱人犯错的虚假外表，同时也不直接是我们悟性不足所致，而是因为我们先入为主的观念和偏见——这些虚假的先验之物——对抗着真理。它们就像是把船只吹往与惟一的陆地相反方向的逆风——对此，船橹和风帆是无能为力的。

16

歌德的《浮士德》有两行诗句：

我们必须流下热汗
才能真正拥有父亲留下的遗产。

以下是我对这两行诗作出的评释。我们自己经过努力、独立发现的某一真理——尽管前贤已经发现了这一真理，但我们事前对此并不知情——对于我们来说有着巨大的价值和用处。这是因为我们更加透彻了解自己想出来的道理，而不是只是从书本或者别人嘴里学来的东西。当我们在这之后在前贤的著作中发现了同样的说法时，由于与已被承认的权威说法不谋而合，自己的正确想法就无意中获得了证实。我们就会由此对这一真理增强了信心，并能更加坚定地捍卫这一真理。

相比之下，如果我们首先是在书本里发现了某种说法，然后经过自己的思考也获得了同样的结论，那我们永远不能肯定这道理到底是经过自己的思考、判断而获得，抑或只是重复说出、跟随别人感应同一样的道理。事实到底如何是有很大区别的，因为如果是后一种情形，那我们就可能受到了影响，到头来可能只是与前人一道得出了错误的见解，就像流水轻易地顺着此前流出来的水道前行。如果两个人独立进行运算而得出同样的结果，那这一结果就是可靠的；但如果一个人只是检查另一个人的计算过程，那情形可就不一样了。

## 17

当我们向外审视时，无法测量的世界和数不胜数的造物就展现在我们的眼前，我们个体的存在就缩小为无物，犹

如消失了似的。在着迷于事物宏大规模和庞大数量的同时，我们就会推而论之，认为只有着眼于外在的，因而是客观的哲学才是选对了路子。古老的希腊哲学家对此甚至不曾存有一丝怀疑。

相比之下，当我们向内审视时，我们首先就会发现每一个体都只是直接对自身感到兴趣；每一个体确实更多地把自己放在心上，而不是除此之外的其他东西。这是因为每一个人只是直接地认识自己，对于其他一切，他只是间接了解而已。除此之外，如果我们承认：具意识和认知之物只能是个体，不具意识的东西则只有一半的、纯粹是间接的存在，那么，一切真正和真实的存在就只能属于个体。最后，如果考虑到客体是以主体为条件，那么，我们由此就可以这样推论：这巨大无垠的外在世界就只因认知之物的意识而存在；这一外在世界因此是与个体的存在——这一世界的支撑物——绝对地联系在一起。在这一意义上而言，这一世界的存在就可以被视为永远只是个体意识里面的布景，是打印在个体意识里面的内容。如果我们考虑到上述这几点，那我们就会得出这一看法：只有审视内在、从直接给予的主体出发的哲学，因而也就是自笛卡尔以后的哲学，才是走对了方向；而古人们则忽视了主要的东西。但要完全确信这一点，则需深入自己的内在，把对本源的感觉——这一感觉存在于每一认知之物——引入我们的意识。每一个人——哪怕这个人是多么的微不足道——都在自己简朴的自我意识中发现作为最实在之物的自身，并且，在这自身中，他必然认出这一世界的真正中心点；他的自身的确就是

一切现实性的本源。这种原初意识有可能说谎吗？最强有力表达这一真理的就是《奥义书》中的这一句话："我是万物，除我以外，别无其他；一切因我而起。"当然，由此看法会过渡到光明主义(Illuminismus)，甚至神秘主义。这是观照内在得出的结果，而目标投向外在的审视则告诉我们：我们存在的结局就是一堆白骨而已[7]。

## 18

了解哲学的分类对于哲学的表述相当重要。以下所述是出自我的角度对哲学分类的看法。

虽然哲学探究的对象是我们的经验，但哲学却不像其他学科那样探究特定某一类经验。哲学探讨的对象是总体、普遍的经验本身；我们在处理这泛泛的经验时，是根据这些经验的可能性和范围、它们的主要内容、内在和外在的构成要素、以及它们的形式和实质。据此，哲学当然是以经验为基础，而不能出自玩弄和引申纯粹、抽象的概念。这一点我在我的主要著作第二卷十七章和本文的第9条已作详尽说明。既然哲学面对和处理的是经验的素材，哲学首先必须考察的就是总体、普遍经验得以显现自身的媒介及其形式和特质。这是顺理成章的事情。经验赖以显现自身的媒介就是表象功能、认识力，因而也就是智力。所以，任何种类的哲学都必须首先考察认知功能及其形式和法则，以及这一认知功能的适用之处和局限所在。这种考察因而就是哲学的头等问题。这样，我们的考察可分为：①对原初和

基本表象，亦即直观表象的考察——人们把这一类的考察名为认识论（Verstandeslehre）；②对派生的表象，亦即抽象表象的考察——这包括形成和应用这些抽象表象所应遵循的法则，亦即逻辑，或者理智学说（Vernunftlehre）。这泛泛的一大类考察总括了，或者更精确地说，取代了以前人们所说的本体论（Ontologie）——本体论是作为宣讲总体事物至为普遍和基本特性的学说而出现的。在此之前，人们因为具备了表象功能，所以就把与自己表象功能的形式、本质相符并为自己所把握的事物存在，看作是自在之物的本质。这种情形就好比透过一块玻璃视物，然后就把属于这一玻璃的颜色归于被看视之物。

沿着上述考察继续深究的哲学就是狭窄意义上的形而上学（Metaphysik），因为这一类形而上学不仅只是让我们认识眼前所见的存在物，亦即大自然，并把这一存在物的各部分依其次序联系起来，从总体上进行考察；而且还更进一步，把这一存在物视为某一既定的、但却是有条件的现象——在这现象的背后隐藏着迥然有别于现象的某些东西，亦即自在之物。这一类形而上学寻求的目的就是了解这一自在之物，而为此目的所采用的手段就是：①把我们外在和内在的经验结合起来；②发掘各个现象的含意和这些现象相互的关联，并以此认识整体的现象。这就好比为解读一篇我们不认识的文字而琢磨、研究里面的神秘字词。遵循这一探究方向的哲学以现象为出发点，直至发现匿藏在这一现象背后、产生这些现象的东西为止，因此也就是探

索自然、物理之形以外的东西。这种形而上学因而又分为三类：

大自然的形而上学
美的形而上学
道德伦理的形而上学

不过，我之所以把这一类哲学如此划分是因为我已经有了这样一种形而上学作为前提：它表明自在之物、现象的内在和最终的本质存在于我们的意欲。因此，通过考察意欲在外在大自然的显现，我们就得以探究意欲在我们内在直接的、属于完全另一种的显现；这种探究也就为我们带来了道德伦理的形而上学。而在道德伦理的形而上学发展出来以前，人们就已经考察了如何才能至为完美、纯粹地把握意欲的外在或者说客观现象，而这就生发了美的形而上学。

理性生理学或者灵魂学说是不存在的，因为，正如康德已经证明了的，灵魂是超验的，而对于作为超验之物的灵魂的假设，是无法证明、欠缺根据的。因此，"灵魂和大自然"的矛盾说法就留给菲利斯丁人和黑格尔之流好了。要了解人的自在本质就只能结合所有事物——亦即这一世界——的自在本质。因此，在柏拉图的《菲德洛斯篇》，柏拉图让苏格拉底把这一问题以否定的意味提了出来："你认为在不知道整个宇宙的基本本质之前，有可能恰当地了解灵魂的基本本质吗？"也就是说，微观宇宙和宏观宇宙互相诠释，并以

此证实了两者在本质上同属一物。这种把人的内在本质紧密联系起来的考察方法贯穿于形而上学的各个部分和整体。因此,形而上学不会作为心理学而单独分离出来。相比之下,人类学(或者人种学、人体构造学)作为一门经验科学却可以成立;不过,这一学科部分是解剖学和生理学,部分是单纯依据经验素材的心理学——获得这方面的认识是通过观察人的道德和智力表现、人种的特性以及人们在这些方面所表现出来的个体差别。但从这些现象筛选出最重要的东西作为经验的素材和对其加以处理则是上述三类形而上学必然的任务。剩余下来的素材则要求处理这些素材的人细心进行观察并作出具一定思想深度的阐释,并且的确是从更高一级的角度对这些素材加以审视、考察——我的意思是,处理形而上学剩余素材只有智力高于常人的人才能胜任。因此缘故,只能在思想卓越的人所写出的文章中,才可以欣赏到他们对那些剩余素材的观察和阐释。诸如此类的作者就是柏拉色斯[8]、蒙田、拉罗什福科、拉布耶尔[9]、爱尔维修[10]、尚福尔[11]、艾迪逊[12]、萨伏斯伯里[13]、申斯通[14]、利希腾贝格[15]等等。但在哲学教授编撰的教材里面我们无法找到见解和阐释,因为这些人不具思想并因而憎恨思想。

## 19

智力之于内在的意识界就好比光之于外在的物质界。这是因为智力与意欲的关系,亦即智力与生物机体的关系

(生物机体只是意欲的客观显现)跟光与可燃物和氧气的关系大致上是一样的(光是由可燃物和氧气的结合而产生)。并且,正如光越能够与燃烧物发出的烟相分离,那产生的光就越纯净,同样,智力越能完全与生发智力的意欲分离,那智力就越纯粹。我们甚至可以更大胆地比喻:生命,正如我们所知道的,就是一个燃烧的过程,在这燃烧过程中所产生的光就是智力。

## 20

每一声称不带任何预先假设的哲学方法都是大话、空谈。这是因为我们永远只能是在把某物作为既定之物接受和承认下来以后,才可以从这一既定之物出发。因此,这一说法:"给我一个支点,我就能支起这一地球。"[16] 说的就是这一道理。这是人们从事任何事情都必不可少的前提条件,对于从事哲学探究也同样如此;因为正如我们的肉体不可能自由漂浮在虚空、以太之中,我们的精神思想也同样难以做到这一点。但是,进行哲学探究的这样一种始发角度,亦即暂时以某一既定之物作为立足点,在以后必须获得合理证实和补足。也就是说,这一始发角度既可以是主体(主观),亦即从自我意识、头脑中的表象、意欲出发,也可以是客体(客观),亦即在别的其他头脑意识中同样出现的东西,也就是说,现实的世界、外在的客体、大自然、物质、原子,甚至是上帝或者纯粹随意想象、设计出来的概念,诸如"实体"、"绝对"或种种其他。无论我们随意采用何种审视角

度，为了要平衡、补足这一审视角度的偏颇之处和合理证实我们预先就已认定的假设，我们就必须在作出一番探讨以后变换审视的角度、立场；然后，从变换了的相反对立的立场、角度出发，引申和推论出我们从一开始就视为既定的假设。这另一番的议论也就补足了原先既定的观点。这也是卢克里修[17]所说的“事物之间的互相阐释”。

例如，我们从主体出发审视事物——就像柏克莱、洛克所做的那样，而到了康德，这一审视方法则达到了登峰造极的地步——那这种考察方式因其直接的本质而具备了一大优势。但以此获得的哲学却有其一定的片面性，并且也不是完全得到证实的——除非我们采用这一方式把这一哲学补充完备：也就是说，把与这一哲学引申出来的观点相对立的立场、角度变成我们重新审视的出发点，从客体引申、推论出主体，就像在此之前我们从主体引申、推论出客体一样。我为康德的哲学就作出了大致上这样一种补充完备的功夫——这见之于《作为意欲和表象的世界》第二卷22章（《对智力的客观审视》——译者）和《论自然界的意欲》中的《植物的生理学》。在这些论述中，我从大自然外在的一面出发，对智力作出了推论。

现在如果反过来，把客体作为审视的出发立场，把我们周围众多的事物，诸如物质以及在物质上面显现自身的各种力作为既定之物，那整个大自然就进入了我们的审视范围之内，因为这样的一种审视方法带来了纯粹的自然主义（Naturalismus）——对此更确切的名称我认为应该是绝对

的自然物理学(absolute Physik)。这是因为在这审视方法中视为既定之物，亦即绝对现实之物，根据我们普遍的理解，是以大自然的法则和各种自然力、以及这些自然力的载体(物质)为内容。但对这一既定之物专门考察一番，我们就可以清楚，这一既定之物就是难以胜数的恒星以及围绕恒星运转的行星得以浮游其中的无限空间。我们得出的结论就是在空间中，不外乎就是要么发光、要么反光的星球；在反光的星球表面，由于腐败程序作用的缘故，生命得以产生和演变，而这带来了呈梯级差别的有机生物体；这些生物体以个体的面目出现，遵循着控制生命力的大自然规律，经由繁殖和死亡在时间上有其起点和终点；而那些规律和法则也就构成了现有的、生生不息的秩序，既没有始点和尽头，也没有对此的解释理由。在这逐级向上的有机生物系列中，占据最高一级的是人类，其存在与其他生物一样有其开始的时间。在一个人的一生中，有着许多和巨大的痛苦，但得到的欢乐却很少；然后，就像所有其他人一样，生命也就到了终结的时候。在这之后，一切依旧，就好像这个人不曾存在过似的。那指导我们以此方式探索并扮演哲学角色的绝对自然物理学就向我们解释说：由于那些绝对存在和绝对有效的大自然法则的作用，一个现象总是产生或者取代另一个现象；在这过程中，所有事物都是完全自然而然地发生，这所有事物因此也就是完全清晰、可以理解的。这样，我们就可以套用费希特的口头禅以形容被如此解释的世界——费希特站在其哲学教授的讲台上，向他的学生们一脸严肃、语带强调地发挥其戏剧表演才华："因为它是这

样,所以就是这样;之所以是现在这样,就是因为它是这样。"所以,在持有这一审视角度的人看来,那些不满足于对这一世界如此再清楚不过的解释、并试图在全然是想象出来的形而上学中寻找其他解释的人,纯粹就是头脑中荒诞的念头作怪;这些人还想从杜撰的形而上学中重又找到伦理道德赖以成立的基础呢!而那些伦理道德因为无法经由物理学奠定起来,就乞灵于形而上学的天方夜谭!物理学家们正因为这一原因以明显鄙夷的神情,高高在上地打量着形而上学。但是,无论这种纯粹从客体的角度出发的哲学探索如何志得意满,其审视角度的片面性和变换这一角度的必要性或迟或早都会通过各种机会,以各种方式表现出来。也就是说,认识的主体及其认知官能迟早要成为被考察的对象,因为世界首先只是通过认知功能而存在。例如,基督教神秘主义者把人的智力称为自然之光,并认为人的智力在求证更高一级的事情时,毕竟是力不胜任的。形成这种看法的基础就是这样的见解:所有自然物理的知识,其有效性只是相对的和具条件的,而并非像我们当今那些理性主义者所认为的那样不带条件。正因为理性主义者认定人的知识不带有先决条件,所以,他们藐视基督教的深刻、神秘之谜,情形就跟物理学家藐视形而上学一样。例如,理性主义者认为原罪的教义只是一种迷信而已,因为他们那世俗男人的智力、见识让他们高兴地发现:任何人都不需为他人在早六千年前所犯下的过错负上责任。这是因为理性主义者大胆放心地遵循自己的自然之光,并一本正经地认为:在他们那戴着睡帽的爸爸在四十或者五十年前使

自己成孕、他们的妈妈把自己平安生下来之前，他们是纯粹和绝对的无；然后，从那一刻起，他们才是无中生有。正因为这样，他们才可以不为任何事情负责任。什么罪人、原罪的，十足的胡说八道！

这样，正如我已经说过的，沿着客观知识的途径推论和思辩的人就或迟或早在各式不一的前路上开始察觉到事有蹊跷。也就是说，人们就会发现：所有从客体的一面获得的知识，都是以信赖人的智力为前提，但人的智力自有其形式、功能和呈现事物的方式；所以，所有这些知识完全受到智力特质的条件制约。既然这样，我们就有必要变换审视角度，放弃专注于客体的方法，转而考察主体。也就是说，在此以前，智力以十足的自信构筑了整套教条，放心大胆地对世界万物以及所有这一切的可能性作出了先验的判断；现在，这一智力本身却变成了我们检查的对象，它的权威性现在必须接受检查。这种考察方法的改变首先带来了洛克的哲学，然后是康德的《纯粹理性批判》；最后，人们达到了这样的认识：自然之光只是从内在投向外在；一旦需要把这种光折返、照明自然的内在时，它是无能为力的。智力的光芒并不能够直接驱赶笼罩着内在的一片黑暗。只能经由上述哲学家所采用的迂回、折射的手段，并且是费尽九牛二虎之力，我们才在智力光线的折射帮助下，获得有关智力本质、智力运作原理的间接资料。在这之后，我们的智力才清楚了解到：智力的原初任务只是把握事物之间的关联——这些对于为意欲服务的目的已经是足够的了；所以，智力本

质上就是投向外在的，并且，在这样的过程中，智力也只是作用在表面的力，就像电力一样。换句话说，智力只能把握事物的表面，而不能深入事物的内在。因为这同样的原因，智力无力从根本上理解和看透清楚显现出来的现实客体事物，哪怕是这些事物中最微小、最简单的一样东西。不管是每一样事物还是整体的事物，其包含的根本道理对于智力而言仍然是一个不解之谜。经过这种方式的考察，我们就会获得更深一层的认识，这就是人们所说的唯心主义（Idealismus）。也就是说，唯心主义的观点认为：这一客体（客观）世界及其秩序，根据我们的智力及其运作的理解，其存在并非不带条件并因此属于自在的存在；这一客体世界是经由我们头脑的功能作用而呈现，因此，它首先存在于我们的头脑之中；所以，通过这一智力形式而呈现出来的客观存在就只是具条件的和相对的；它也就是现象、外表而已。在没有获得这一见解之前，人们探求自己存在的根据，并把自己认知、思考和经验所遵循的法则假设为纯粹客观之物，是一种绝对而又自在、自为的存在；而纯粹只是因为这些客观法则和规律的缘故，人自己以及一切其他事物才得以存在。但现在，人们反过来认识到：自己的智力和因此自己的存在，其实就是所有那些法则、规律以及从这些法则、规律引出的事物的先决条件。人们也终于明白：时间、空间、因果律这些他们已经搞清楚的观念性的东西，必须让位给另一种与大自然秩序完全不同的事物秩序，而大自然的秩序也就只能是那另一种存在秩序的结果或者象形文字。

## 21

就像我在《作为意欲和表象的世界》第一卷14已经说过的，不仅显而易见的事物和道理是经由我们的直观，而且，任何真实、确切的领悟都是如此。证明我这一说法的是所有语言都有的无数比喻方式——它们都致力于把抽象的事情还原为可被直观之物。这是因为对事物纯粹抽象的概念并不会使人们真正领悟这些事物，虽然抽象概念可以让我们谈论这些事物，正如很多人就以此方式大肆谈论许多事情一样。事实上，一些人谈论事情的时候甚至连这些概念都不需要，他们只需搬弄字词，例如一些学来的专业、技术用语，就足够应付了。相比之下，要真正明白某样东西，我们就必须从直观上把握它，在头脑中获得一幅清晰的图像。可能的话，这一图像要直接取自现实本身；如果这难以做到，那这工作就得交由想象力完成。甚至那些太过宏大或者太过复杂、我们难以对其一览无遗的事情，也必须在我们的头脑中留下某些可被直观的部分或某一具代表性的典型例子——如果我们真的要明白这些事情的话。如果连这一点都难以做到，那我们至少要尝试通过直观图像或者明喻以达到目的，因为直观确实就是我们认知的基础。这一道理也反映在我们处理庞大的数目字和只能运用这些数目字以表达巨大间距的时候，例如，在研究天文学的时候——此时此刻我们的确进行着抽象的思维。所有这些数目字的含义不会被我们真正和直接地理解；我们对它们只获得一

个比例上的概念而已。

但是，哲学家比起任何其他人都更应该从直观知识——这是一切知识的源头——汲取素材；因此哲学家的眼睛应该永远注视着事物本身，让大自然、世事、人生，而不是书本成为他的思想的素材。并且，他必须把所有现成的、流传下来的概念放在自然生活中检验和核实。因此，他不能把书本视为知识的源头，书本只是他的辅助工具而已。这是因为从书本获得的知识只是经过了他人之手的二手货，并且，这些知识通常都是在某种程度上失真、歪曲的。它们只是事物原型——这一世界——的反射、影像；并且，反映事物的镜子很少是完全干净、无尘的。相比之下，大自然现实却是从来不会撒谎；对于大自然来说，真理就是真理。所以，哲学家必须以大自然为研究对象，也就是说，大自然显著、清晰的特征和它根本、主要的特性生发了哲学家要琢磨的问题。这样，哲学家考察的课题就是大自然普遍和重要的现象，亦即随时、随处可见的事物。他应该把某一专门的、稀有的、特定的、细微的或者转瞬即逝的事物现象留给自然科学家、动物学家、历史学家等。哲学家关注的是更加重要的事情；这一世界的整体、它的本质和根本真理是哲学家追随的更高目标。所以，哲学家不能同时纠缠于微小的事情和琐碎的细节，正如从高山之巅审视全景的人不可能同时考察、断定山谷下面生长的植物一样——这些工作应该留给呆在那里研究植物的人。一个人如果把全副身心都投入到某一专门的学科分支里面，虽然是出于对这一

工作的挚爱，但对其他所有的事情也就肯定是漠不关心的。这是因为把全副力量奉献给某一专门领域的前提条件只能是对所有其他事情一无所知，这就好比要和一个女人结婚的人就得放弃所有其他的女人 据此，具备最出色头脑的人从来就不会完全献身给某一专门的知识分支，因为他们关心的是认识整体的事物。这些人是统帅，而不是士兵长；是乐队指挥，而不是乐器演奏者。一个伟大的思想家又怎么会置整体事物于不顾，只是局限于精确了解这整体事物中的某一支线、领域，及其与其他事物的关联，并以此得到满足？相反，具有伟大思想的人明显把目光瞄准在事物的整体，他的全副精力都投入其中——在世界的普遍方面，没有任何事情对于他来说是陌生的。所以，他不能把自己的一生消磨在某一学科分支的微小细节上面。

## 22

在凝视某一物体一段长时间以后，眼睛就会变得迟钝而无力看清这一物品。同样，太长时间苦思冥想一样事情会使智力迟钝，它也就无力琢磨和把握其思考的对象。在这两种情形里被凝视和思考之物都会变得模糊、混乱。这时候，我们就要暂时把事情放下，到了重新凝视和思考它们时，我们就会发现它们重又展现其清晰的轮廓。所以，柏拉图在《会饮篇》的说法——即苏格拉底在思考突然想起的问题时，就像雕塑般的呆立不动二十四小时——非但“不是真的”，而且，我们还可以补上这一句，“这种杜撰很不高明”。

从智力需要得到休息的事实，我们就可以解释为何在间隔一段长的时间以后，当我们以一种全新、陌生的眼光，因而也就是不带偏见地重新审视日常世事的进程时，那其中内在的关联和含义就会相当清晰和纯净地展现在我们的眼前。事物就会变得简单、明了；我们就会无法理解为何这样清楚、明白的事情却不为时刻在这些事情中浮沉的人所注意。诸如此类的清晰时刻因此可以比之为"灵光闪现的瞬间"。

## 23

在更高的意义上说，甚至在突发灵感的时候，连同其带来的短暂的光明和才思，都只属于天才的"闪亮瞬间"。所以，我们可以说天才与疯癫只有一层之隔。但理性之人的理智其实也只在"闪亮瞬间"才真正发挥作用，因为理性之人也并非每时每刻都是那么理智。精明的人也同样不是在所有时间都保持精明；甚至学问高深的人也并非在每一刻都能引经据典，因为他也有时候无法想起本来相当熟悉的东西，并把这些东西有条理地联系起来。一句话，"无人能够总是理智的"。所有这些似乎告诉我们：我们的脑液有其潮汐的特定时间，或者说，脑纤维有其张、弛之时[18]。

但是，正当脑液如此泛潮之时，如果一些新颖、深刻的见解不期而至，而我们的想法、念头以此提高了活跃度，那引发这些的诱因肯定是对事物的直观。直观见解是每一个

伟大思想的根源和基础。这是因为对不少人来说,字词可以唤起思想、看法,但对于我们,字词只引发直观图像而已。

## 24

我们一旦有了具价值的、属于自己的思想,那就要尽快把它们记录下来。这其中的道理很简单:我们经历过的事情也不时被我们忘记,那我们所想过的东西失之遗忘就更是家常便饭了。思想不会听从我们的意愿呼之即来,而是选择在它们愿意的一刻降临。但我们最好不要记录下从外在现成就可以获得的、我们只是学来的或者尽可以翻书重新找到的东西。也就是说,不要只做文学、科学著作的摘录,因为把东西抄写下来也就等于把它们付诸遗忘。对待我们的记忆力,我们应该苛刻、严厉一点,这样,记忆力才不至于学会忘记服从我们。例如,我们在无法回想起某一事实、某一诗句或者某一字词的时候,不要翻书把它们找出来,而应该把回忆的任务交给记忆力完成;在长达一周的时间里,定期催促它,直至它完成任务为止。我们为回忆这些东西所花的时间越长,那这些回忆起来的东西在以后就越牢固地粘附在我们的记忆里。我们花费如此精力才从记忆深处找回的东西会在以后需要的时候更容易听候我们的吩咐,而借用某一技巧方法死记东西的记忆术,其产生归根到底在于人们信赖自己的聪明更甚于记忆力,所以,我们就把后者必须履行的职责交由前者完成。换句话说,我们必须把难以记忆的东西改换成容易回想起来的东西;这样,在以

后的某个时间，我们就可以再度把后者变换成前者。但是，记忆术较之于自然的记忆力就犹如假肢与真肢之比，并且，就像其他所有事物一样，为拿破仑的这一句话作出了诠释："非天然的东西都是有欠完美的。"在开始的时候，借助于记忆术记住新学来的字词或者事实，直到它们融入我们天然、直接的记忆中去，是不错的办法。这就像我们有时不得不暂时借用拐棍一样。我们的记忆到底是怎样从经常是琳琅满目、五花八门的储存库里马上找到我们每次所需之物；这一时而是漫长、盲目的搜索在这之后究竟如何自动展开；为何需要回忆起来的东西在开始时遍寻不获——在很多情况下，虽然我们已经发现了相关的某一细小线索——但却在数小时或者几天以后自动、没有来由地在某一瞬间出现，就像有人悄悄地告诉了我们——所有这些对于我们这些当事人来说都是一个神秘之谜。不过，这一点在我看来似乎是毋庸置疑的：要记住和处理如此大量、种类如此繁多的记忆素材，记忆力那神秘莫测和精致细微的运作过程是永远不可以被人为的、有意识的运用类比技巧所取代。在借助这些人为的记忆技巧时，天然的记忆力必须始终是记忆过程的原动力；这样，我们的记忆力就必须记下两样东西，亦即记号和记号所代表之物，而不只是一样东西。无论如何，记忆术这种人为的记忆只能帮助记下相对很小的一部分东西。总的来说，事物是以两种方式印在我们的记忆里：①通过我们刻意的死记硬背；如果要记住的只是一些字词或者数字，那我们不妨暂时运用记忆术的技巧；②由于事物对我们造成了印象，我们用不着做出任何努力就自然而然记住

了它们,这些事情的确就可以被称为"让人难忘"。正如创伤只是在稍后,而不是在当下让我们感到痛楚,同样,许多事情或者许多听过、读过的思想给我们留下了深刻的印象,但这种深刻程度我们在当时并没有马上有所意识。但在这之后,这些东西一次次地重现脑海。结果就是对这些事情或思想我们已经无法忘怀;它们已经融入我们的思想体系之中,并能适时出现。这些东西显而易见是在某一方面引起了我们的兴趣。但要出现这种情形,我们的心灵必须对客观的东西怀有强烈的兴趣,对见解和知识抱有渴望。许多学究之所以对自己本行的学问暴露出令人诧异的无知,归根到底是因为他们缺乏对这些学问和事物的客观兴趣;这样,与这些学问、事物相关的发现、解释和洞察就不会给他们带来生动、强烈的印象;他们当然也就无法记住这些东西了。这是因为,大致而言,这些人对其学习的东西不曾怀有挚爱,他们只是强迫性地从事这些工作。如果一个人强烈和客观感到兴趣的事情越多,那自发留在记忆中的事情也就越多。因此,在年轻的时候,事物的新奇感提高了人们对这些事物的兴趣,年轻人记住的事情也是最多的。记忆的第二种方式比第一种方式更加可靠扎实,并且,它会自动为我们挑选重要的事情,虽然这些重要的东西对于一个冥顽不灵的人来说,只是局限于个人的俗务。

## 25

我们思想的特质(这些思想诉诸形式的价值)发自内

在，但思想的方向，因此也就是其处理的素材，却是外在的。这样，我们在某一刻思考的内容就是两种根本不同因素的产物。所以，客体事物之于精神智力就只是琴弦拨子之于弦琴。因此，相同的景象在不同头脑却引发出千差万别的思想。当精神智力处于花季岁月，在思想能力达致其顶峰的时候，适逢脑髓最能高度集中其活力的一刻，那信目所游，所见之物都会向我们透露内在的深意，一连串值得记录下来的思想也就产生了。但随着年月的递增，尤其是随着活力的衰减，上述类似时刻就越来越少了，因为虽然客体事物是琴弦拨子，但内在精神却是弦琴。这一精神智力的弦琴是否调校至发出最和谐、响亮的音声从根本上决定了每个人头脑中所反映的世界的差异。正如这一精神的弦琴受制于每个人的生理和解剖学的条件，同样，琴弦的拨子也操纵在机缘巧合的手中，因为这些偶然和机会为我们带来了我们头脑研究和思考的事物。不过，这些外在事物主要还是由我们任意选择，因为我们可以——至少部分地——决定研究哪些外在事物和选择置身何种环境。所以，在这方面我们应该多花点心思，有目的和讲究方法地行事。类似建议由洛克的精美小书《论对悟性的引导》提供给我们。但是，针对有价值之物的完美、认真、严肃的思想却不是在任何时间呼之即来。我们所能做的只是为这些思想的到来铺平道路，亦即把没有价值的、愚蠢的和庸常的念头拒于思想的门外，避免信口胡言和唇话瞎侃。这样，我们就可以说：慎思、明辨事物的便捷方法就是不要思考无聊、乏味的东西。我们只需为美好思想敞开欢迎的大门，那它们就会造

访。所以,我们在空闲、无事可做的时候,不要马上随手拿起一本书,而应该先让我们的头脑思想安静下来。然后,一些很好的想法、念头就会到来。里默在他所写的关于歌德的一本书里说过一句很中肯的话:思想的到来总是在散步或者站立之时,甚少是在坐着的时候。既然生动、深刻、具价值的思想是否降临总的来说更主要是取决于人的内在条件,而不是外在条件,那么,由此就可以解释为何涉及多个和完全不同事物对象的同一类思想通常会快速、接二连三地交替出现,很多时候甚至几乎是同时涌现。在后一种情形里,这些思想就会像一个晶洞的水晶一样互相纠缠在一起。事实上,这种情形就类似狩猎者同时看见和追逐两只兔子。

26

一般正常人的智力相当贫乏、有限,意识的清晰度也很低——这可以通过这一事实看得出来:尽管投进无尽时间长河之中的人生有如白驹过隙;尽管我们的生存是如此的糟糕和窘迫,举目所见都是难以胜数的不解之谜;尽管众多现象别有一番深意,而生命时间又完全不足以探究这些意蕴——尽管这样,也不是每个人都持之以恒地探究哲学;只有为数不多的人是这样做——不,应该是只有零星、个别的人才会对事物进行哲学思考,这些人也就是纯然的例外。生活在人生大梦里的绝大多数人与动物并没有多大的区别,不同之处只在于这些人比动物多了对将来几年的预见

和筹谋而已。那种显现出来的对形而上学的需求从一开始就由上头以宗教的手段打发了事，而这些宗教不管是何货色，都足以应付这种需求的了。或许还有比表面看上去更多的人在私下里探究哲学——事情的结果也证明了是这样。我们人类的处境的确是困难和尴尬的！在一段短暂的生活时间里，不乏困顿和操劳、恐惧和苦痛，但我们却一点都不知道何来、何往、何为；与此同时，各式牧师神父反反复复大谈启悟，并威胁、恐吓不信他们那一套的人。除此之外，人与人的相见、相交就犹如面具与面具的周旋；我们并不知道自己是谁，就像面具甚至不了解其自身。动物就是这样看视我们的，而我们也是这样看视动物。

## 27

我们几乎可以认为我们一半的思维是在无意识中进行。在大多数情况下，我们在没有清晰前提之下就得出了某一结论。从下面这种情形就可以推断出这一事实。有时候，某一事情发展的结果是我们无法预料的，精确判断出这一事情对我们的事务到底会产生怎样的影响更是我们力不能及。尽管如此，这一事情仍然明白无误地影响了我们的心境：我们的心情因而变得开朗或者忧郁。产生出这样的效果只能是无意识的默想。无意识的思维在下述的例子中表现得更加明显：我对与某一理论性或者实际性事情有关的事实素材有了了解以后，虽然我并没有再想起这件事情，但经过几天的时间以后，感觉意识里面就会清晰出现关于

这件事情的结论，亦即这件事情的实际情况到底如何，或者，应对这一事件的办法，等等。我究竟以何种方式得出这一结果是我不得而知的，就像计算机运算的具体过程是我无法看见的一样。我们其实是在无意识的情况下进行了思考。同样，在不久以前，我就某一题目写下了一些东西，但随后我就没再考虑这一问题了。但有时候，脑子里会突然有了对这一课题的补充议论——在此之前的期间我可是完全没有想过这件事情。与此类似的事情就是我连续几天努力回忆起某一忘记了的名字，但偏偏在我一点都不再想起这一事情的时候，我会突然回忆起这一名字，就好像有人在我耳边悄声告诉了我一样。事实上，我们那些最有价值、最富内涵和最深刻的思想会突然在意识中出现，就像灵光在那一刻闪现；并且，这些思想经常马上就以连珠的妙句表达出来。很明显，这些都是长时间无意识思考的结果，和经常是在很久的过去无数直观领悟的结晶——但它们作为单个、具体的领悟却已被我们遗忘了。关于这一问题读者可阅读《作为意欲和表象的世界》第二卷第十四章我对这一问题的论述。我们几乎可以大胆提出这一生理学的假设：有意识的思维在脑髓的表层进行，无意识的思维则在脑髓的内层发生。

## 28

生活单调以及由此产生的乏味、无聊，所以，要不是我们总体的认识和思想在稳步加深，对所有事情及其相互关

系的理解变得越来越清晰和透彻，那用不了几年时间，无聊、乏味就会达致令人难以忍受的地步。这既是人的成熟和经验结出的果实，同时，也是我们自身在不同的人生阶段遭受了变化所致——因为经此变化，我们就在某种程度上总是处于一个新的审视角度；从这新的角度观察，事物那仍不为我们所知的一面就呈现在我们的眼前，我们就好像看见了不一样的事物现象。所以，尽管我们精神力在强度上衰减了，但我们仍然持续地“每天得到新的教诲”，同一样的东西不停地展现出不一样的和新奇的一面。生活也就有了一种不断更新、不断扩展范围的魅力。所以，梭伦[19]的话就成了任何一个有思想的老人的箴言：“年纪越老，知识越高”。

另外，我们情绪、心境的许多不同变化也每时每刻发挥出同样的作用。因为这些情绪变化的缘故，我们所见的事物每天都处于不同的光线之中。这种情形也同样缓解了意识、思想的单调状态，其作用方式一如持续变换的日光照射在一处美丽的乡村风景：在变幻莫测、层出不穷的光线效应的帮助下，这一风景让人百看不厌。所以，处于不同的心境，我们熟悉的东西就显现出新奇的一面，并引发出我们新的看法和见解。

## 29

一旦我们对于某一事情有了某一坚定的看法以后，对于这同样事情的新的意见和看法都会遭到我们的拒绝和否

定——这是相当自然的。这是因为这些不同的意见有损我们到现在为止已经形成的一整套自成一体的信念，打扰了我们从自己的看法中获得的宁静；新的观点还要求我们重新思考，并宣告自己在此之前所作的思考努力其实只不过是竹篮打水。据此，纠正我们错误的真理就好比是苦口之药，并且，像苦药那样，不会在服食的当下就显现其疗效，而只能是过了一定时间以后才发挥出效果。

所以，我们看到个人顽固坚持自己的错误，大众群体就更是如此：对于他们既定的看法，经验和教诲穷千百年之功也不会发挥多大的效力。因此，某些受到人们普遍喜爱并被深信不疑的错误看法每天就通过数以百万计得意洋洋的嘴巴一再重复。我已收集到一些诸如此类的谬见，我请求读者作更多的补充。

1）自杀是懦弱的行为；

2）不信任别人的人自己本身就是不诚实的；

3）功勋卓越的人和思想的天才，其自谦是发自内心的；

4）疯癫之人是极其不幸的；

5）哲学是无法学习的，但却可以学会探究哲学；——事实真相却与此说法恰恰相反。

6）创作优秀的悲剧要比创作优秀的喜剧容易；

7）懂得一点点哲学会使人不相信上帝，但懂得很多哲学却使人信奉上帝（这一人云亦云的说法是培根先提出来的）；——是吗！难道真的是这样？！

8）“Knowledge is power”（英文，“知识就是力量”，

其中的"power"既有力量也有权力的意思——译者。);——混账的鬼话！一个人可以很有知识，但却并不因此拥有丁点力量(或权力)，而另一个人很有力量(或权力)，但却没有丁点的知识。所以，希里多德非常正确地表达了与此相反的说法："至为痛苦的事情莫过于懂得很多，但却对事情无能为力。"有时，一个人的知识会使他有了对付别人的力量，例如，他知道别人的隐私，或者，别人不知他的底细，等等。但这仍不足以证实"知识就是力量"的说法是正确的。

许多人并没有对这些说法作一番深思就在相互间鹦鹉学舌，因为这些说法乍一听起来似乎很有见地。

30

我们在旅行的时候就可以观察到大众的思维方式是多么生硬和僵化，与他们打交道又是多么的困难。这是因为谁要是有幸与书为伴更甚于与人交往，那他就会以为思想、知识的交流是轻松容易的，心灵彼此间的传达、回应是快捷的。这样，他就会很容易忘记在那可以说是惟一现实的世俗人群当中，情形却是完全另外的一种样子。到最后，这个人甚至会误以为获得的每一深刻见解马上就会成为全人类共同的财产。但我们只需坐火车旅行一天就会发现：不管我们身处何方，人们固守的某些歪论、谬见，他们的风俗习惯、生活方式和衣着款式能够历经数个世纪，这一处地方与

我们在此前一天到过的地方迥然有别。人们所操的地方方言也是这种情形。从所有这些,我们就可以得出判断:书本与大众之间存在多么巨大的鸿沟,已获承认的真理抵达大众的步伐又是多么缓慢——虽然这些步伐是确实和肯定的。所以,就其传递的速度而言,没有什么比智力之光更难与自然之光相比的了。

所有这些因此让我们得出这一结论:大众甚少思考事情,因为在这方面时间和练习都是欠缺的。不过,尽管大众长时间抱住错误不放,相比之下,大众却不像学术界那样是一个每天变换言论风向的风信鸡。这是一件很可幸运的事情。否则,想想那一人多势众的巨大群体如何快速地变换运动就够吓人的了,尤其当我们考虑到:一旦大众转换其行进路线,一切就被推翻、一切都被卷走。

## 31

对知识的渴求,如果目标瞄准在事物普遍的原理,那就是求知欲(Wissbegier);但如果渴求知道的东西只是单个、零星之物,那就应被称为好奇、好打听(Neugier)。小男孩大多显示出求知欲,而小女孩则只表现出好打听个别的事情;小女孩在这方面的好奇心可以达到令人吃惊的程度,与此相伴的天真、无邪经常让人感到厌烦。女性这种无法感知普遍原理、只关注个别事物的特性在这一例子里已经昭示出来了。

## 32

一副结构良好并因此配备了细腻判断力的头脑具有两大长处。其一就是在所看见过的、经历过的和阅读过的事物当中，只有最意味深长、最重要的东西才会吸引这种头脑，并自然而然留在其记忆之中。在将来需要的时候，这些东西就会召之即来，而其他无关重要的则一概不留。这种人的记忆就像细密的筛子：留下来的是大块的东西；而其他人的记忆则像粗眼的筛子：除了偶然的零星之物以外，一切都被漏掉了。具备这种头脑的人的另一长处与上述长处有一定的关联，那就是：凡是与某一事物或者问题相同性质的、类似的，或者有着某种关联的东西——无论这些东西距离多么遥远——都会适时在这一脑海中出现。这是因为这种人只抓住事物的本质；这样，尽管各种事物彼此差别很大，甚至截然不同，他们仍然一眼就能认出这些事物的同一原理和因此事物间的关联。

## 33

智力不是以其广度，而是以其强度（或深度）见称。所以，在这一方面，一个人可以放心大胆地与一万个人较量一番；一千个傻瓜凑在一起也产生不了一个聪明、理智的人。

## 34

挤满这一世界的可怜、庸常的人所真正缺乏的就是两种彼此密切相关的能力，亦即判断力和拥有自己的思想。庸人缺乏这两者的程度甚至是那些并不属于这一类的人所难以想象的，也正因此，后一种人难以明确意识到前一种人的生存是多么贫乏和可怜，以及“愚蠢之人所饱受的苦闷和厌倦”。这两种思想能力的欠缺正好解释了为何在各个国家泛滥、被同时代人称为“文学”的文字作品，其质量是那样的低劣，而真正的作品在面世时却遭受到如此厄运。所有真正的文学和思想作品都在某种程度上试图在渺小的头脑和伟大的思想之间形成共鸣，这就难怪这种努力并不会马上取得成功了。作者能否给予读者满足，关键之处总在于这位作者和读者之间在思维方式上能否形成共鸣。这种和谐共鸣越完美，那读者感受到的满足就越大。因此，具伟大思想的作者也就只能被拥有非凡头脑思想的读者所完全欣赏。这就是平庸、拙劣的作者会让有思想的人感到反感、厌恶的原因。甚至与大多数人的交谈也令人感到厌烦。能力不足和不相协调可是无处不在。

既然谈起这一话题，我想一并提醒大家：我们不应只是因为某一新奇和或许是真实的话语或者思想出自某本劣书或者某一傻瓜的嘴巴就低估它的价值。这是因为那本劣书偷窃了这一思想，而傻瓜则人云亦云——当然，这一事实会被隐藏起来。另外，一句西班牙谚语也这样说：“傻瓜了解

自己的家里更甚于聪明人了解别人的屋子。"因此，每个人都比别人更了解自己熟悉的领域。最后，众所周知，甚至一只瞎眼的母鸡也会找到一小粒玉米。甚至这一句话"没有精神思想之人的内在是一个谜"也是对的。所以，"甚至园丁也常作惊人之语。"

这样的事情也是有的：我们在很久以前曾经听到一个很普通、没受过教育的人说过一句话，或者描述过某一经历，对此我们久久难以忘怀。但是，我们会由于这些东西的出处而倾向于低估它们的价值，或者把它们视为很早以前就已广为人知。这样，我们现在就应该问一问自己：在相隔这么长的时间里我们是否重又听过或者甚至读过这些东西？如果答案是否定的话，那我们就要敬重它们。我们总不能因为钻石或许是在粪堆里找到就不珍视它吧。

## 35

天才与常人的区别如果在程度方面而言，那当然只是数量上的；但当我们考虑到：常人的头脑尽管有其个人的差别，但他们的思维却有着某种共同的方向，那我们就会倾向于认为天才与常人的区别是质量上的。由于常人具有这种共同的思维方向，所以，在出现相同的动因时，常人的思想立即就会选取相同的路径，并走出相同的轨迹。因此，常人那并不以真理为依据的判断经常能够协调一致，甚至发展成为某些根深蒂固的基本观点；这些东西在任何时候都被他们抓住不放，一再地被人重复和一次次地以全新面目

出现。

36

要获得独创的、不平凡的、或许甚至是不朽的思想，那我们只需要完全从世事中脱离一些片刻的时间；这样，那些最日常、普通的事物就会显现其全新的、不为我们所知的一面，这些事物就以此方式向我们透露其真正的本质。在此，必不可少的条件并不只是困难那么简单，这一条件根本就不是我们力所能及的。正因此，这才是思想天才本职的工作[20]。

37

谁要想得到同时代人的感激，就必须与同时代人的步子保持一致。但这样的话，任何伟大的东西就无从产生。因此，谁要打算成就一番伟业，就必须把目光投向后世，坚定信念为后代子孙完成自己的作品。当然，他会在同时代人中间默默无闻；他就好比是被迫在孤岛上度过一生的人：他勤勉地在这孤岛上建起一座丰碑，以便把自己存在的信息传达给将来的航海者。如果这种命运对他来说似乎太过残酷，那他就必须以此想法安慰自己：那些平常普通、完全实际的人经常也遭受了相同的命运——他们同样无法期待得到对自己劳动的补偿。也就是说，那些平常、实际的人，如果条件有幸允许的话，就会忙于积聚物质的工作。他们

努力赚钱、购买，建造房屋、耕种土地、投入资本、创立公司、经营布置，日复一日、年复一年，始终充满着热忱。他们会以为自己努力工作是为了自己，但到头来，后人却坐享其成——这些后人甚至经常不是他们自己的后人。所以，这种人也照样可以说出"前人种树，后人乘凉"的话；他们的工作就是他们获得的报酬。因此，这些人相比思想的天才也好不到哪里去。思想的天才当然也希望可以获得劳动的报酬，起码能够得到荣耀，但到头来，他们只是为了后代付出了自己的努力。当然，这两种人其实也从前人那里承继和获益了许多。

但是，天才所能获得的补偿却是自身——在获得补偿方面思想天才占有着优势——而不是别人怎样看他。确实，又有谁生活得比这种人更真正、更实在呢？这种人生活过的某些瞬间就留下了延绵千百年的回响，其音声在一片混乱噪音之中清晰可辨，经久不息。不管怎么样，对于天才这种人物而言，最明智的做法或许就是：为了不受打扰地成为自己，那么，只要他还活着，他就要让自己满足于享受自己的思想和创作活动所带来的乐趣，这个世界则只是他所指定的承继其丰富一生的受惠者而已；至于他存在的印记，就像化石足迹一样，则只有在他本人死后方才传到世人的手中。

除此之外，天才相对其他人的优势并不只是局限于他发挥其至高能力方面。这种情形就像一个有着异于常人的良好骨架、动作敏捷利索的人：这个人不仅能够格外轻便、灵活完成身体的动作，而且在这过程中愉快、惬意，因为他

从施展自己的天赋所长中得到直接的快乐。所以，他经常是漫无目的地发挥这些本领。更有甚者，这一身体灵活的人不仅在跳绳或者跳舞的时候能够做出一般人无法做出的跳跃动作，就算是完成其他人也会的较为简单的舞步，甚至他走路的姿势动作，也无一例外地显露出常人少有的柔软弹性。同样，具有真正卓越头脑的人不仅产生和创作出其他人力不能及的思想和作品；他们的优越之处并不只是表现在这些方面。他们还能够随时以认知和思考为乐，因为对于他们来说，认知和思考活动本身就是一件轻松、自然的事情。所以，较为简单的、在其他人的能力范围之内的事情他们也能更加轻松、快捷、准确地把握。难怪他们能够从获得点滴新的知识、解答每一道难题得到直接和强烈的快乐，为每一含意丰富的见解，隽永、如珠的妙语而击节赞赏——不管这些出自自己抑或出自别人。这样，他们的头脑思想保持活泼、灵动而又不带其他别的目的，并因此成为了他们源源不断的快乐的源泉；而无聊——这一每时每刻都在折磨人的恶魔——也就永远无法向他们靠近。另外，过去或者同时代的伟大思想者所写下的巨作对于他们来说才是真正的存在。具平常头脑，亦即只有糟糕智力的人对于推荐给自己的这些伟大思想作品却是有心无力，一如风湿关节炎患者到了舞场；后者到场纯粹出于习俗和礼貌，前者阅读那些思想巨作则是因为不甘人后。拉布耶尔说得很对，“所有的精神思想对于没有精神思想的人几等于零。”再者，就算是聪明头脑或者思想天才的想法与平庸之人的想法从根本上并无二致，但两者之间的比较就犹如色彩鲜艳、生动的

油画与轮廓草图或者颜色淡弱的水彩画相比。所以，所有这些报酬和补偿都属于那些孤独存在于这一和他们并不相称、与他们格格不入的世界的思想天才。既然一切伟大都是相对而言，那么，把该乌斯称为伟大，抑或变换说法，形容该乌斯生活在可怜、渺小的人群当中，这两种说法表示的是一样的意思，因为小人国与大人国之别全在于不同的审视角度。所以，无论一个创作了不朽巨著的人在无尽的后世人看来是多么伟大、令人惊叹、意趣无穷，在这一作者活着的时候，世人在他眼中也必然显得渺小、可怜和乏味。我说的这一句话就表达了这一层意思：从塔基到塔顶有三百英尺的话，那从塔顶到塔基也当然正好是三百英尺。

据此，如果我们发现思想的天才通常不喜与人交际，间或态度严厉、让人难以接近，那是不足为奇的。这里面的原因不在于这类人物不喜沟通和交往；其实，他们在这世上生活就跟在晨曦初开的美丽时分出门散步的人差不多：他兴致勃勃地欣赏着新鲜、明亮的大自然，但他也就只能以此为乐，因为他没有可以与之交谈的伙伴——除了一两个在田地弯腰劳作的农人。因此，伟大的思想者经常更宁愿自我独白，而不是与世俗之人对话、交流。偶尔当他让自己与人对话时，空洞的谈话又会使他重回自我独白中去。这是因为他忘记了他与之交谈的是什么样的人，或者，他起码并不在乎对方一定明白自己的意思；哪怕对方就像玩具娃娃无法回应小孩的说话，他也是无所谓的。

但是，我们应该时时处处避免有失公正。我的爱犬经常就以它的聪明、有时又以它的愚蠢使我吃惊，而人类给我

的感觉与此没有两样。智力不足、完全欠缺判断力、充满兽性的人类无数次让我感到厌恶，我也不得不同意古人的哀叹，愚蠢的确就是人类的母亲、保姆。但在个别时候，这样的事实重又让我惊讶不已：形式多样的优美艺术和有用科学，尽管始终是出自例外的个人，却能够在这样的人类当中扎根、成长和完美起来；我也很惊奇地看到人类在长达二三千年的时间里，以忠实的态度、持久的毅力保存着伟大思想家的著作——他们把荷马、柏拉图、贺拉斯等人的作品抄录下来、小心保管，使它们得以经历人类历史的祸害、暴行而免遭毁灭。人类以此显示出他们认识到这些作品的价值。我同样惊讶于某些人做出的专门、个别的成就，以及一些在其他方面与大众一般无异的人不时展现出来的思想或者判断力的闪亮素质——就好像灵光在某一刻闪现；甚至大众群体也不时让我感到惊奇——那就是当他们发出巨大、完整的合音时，他们就能得出正确的判断。这就好比不曾经过训练的声音在一起唱和，如果是人多势众的话，那就会发出和谐的效果。那些超越大众、被我们称为天才的人物，只是整个人类的“灵光闪现”。所以，这些人能够取得其他人绝对无法取得的成就；也正因为这样，这些人是那样的独特，不仅他们与大众的差别让人一目了然，这些天才人物之间的个性差别也是同样突出分明。两个天才人物之间可以在性格和精神思想方面截然不同。因此缘故，每一个天才都透过自己的作品奉献给这一世界一件独一无二的礼物。所以，阿里奥斯图的比喻恰如其分，“大自然塑造了他，然后把模子打碎了”。这一比喻说法广为人知就是理所当然的了。

## 38

由于人的能力有限，每一个伟大的思想者之所以称得上是这样的人，其前提条件就是这个人有其明显薄弱的一面——甚至在智力方面。也就是说，这个人的某种能力有时候甚至逊色于头脑平庸的人。这一方面的欠缺有可能妨碍了他发挥其出众的能力，但用一个字词对此加以描述——甚至对某一确定的个人——却总是困难的。我们只能以间接的方式表达，例如，柏拉图的弱点正好就是亚里士多德的长项，反之亦然。康德的弱项正好就是歌德的伟大之处，反之亦然。

## 39

人们也很乐意崇拜某样东西，只不过他们的崇拜很多时候选错了对象。而这要等到后世才可以得到纠正。在这之后，这种原先是由受过文化思想熏陶的群体给予天才人物的尊崇慢慢就会变质，一如那些宗教信众对圣人的尊崇相当容易就蜕变为对其遗骨遗物可笑、幼稚的顶礼膜拜。成千上万的基督徒会崇拜一个圣者的遗物，但对这一个圣者的生平和教导却不甚了了。许许多多的佛教徒对佛牙（《东方的君主制度》224 页）、佛骨以及盛放佛骨的佛塔，还有僧钵、化石足印或者佛陀栽种的圣树等一跪三叩，但却无意透彻了解和忠实实践佛陀崇高的教诲。许多人大张着嘴

巴、心生敬畏地打量着、凝视着彼特拉克在阿尔瓜的住处、据说曾经囚禁塔索的在费拉拉的监狱、莎士比亚在斯特拉福特镇的居所以及里面莎翁坐过的椅子、歌德在魏玛的房子和家具、康德戴过的旧帽子和在德累斯顿军械库(?)所留下的破鞋子，还有上述这些人的手稿。但这些人却从来不曾读过上述名人的著作。除了张开嘴巴呆看以外，他们无法做出别样的事情。比他们更加聪明的人则渴望一睹伟大的思想者曾经看视之物。由于一种奇怪幻觉的作用，这些人错误以为从这一客体就能引出主体，或者，在这一客体肯定留下了某些属于这一主体的东西。与他们相似的还有这些人：他们不遗余力考察文学作品的故事来源，例如，浮士德的故事传说及其文学作品；还有就是引发作家创作作品、作家本人遭遇过的事件。他们对这些来龙去脉一究到底，达到了如数家珍的程度。这些人就好像看见剧院一幅美丽画景以后，就匆匆忙忙登上舞台，认真仔细地检查支撑这一画景的木造架子。属于这种情形的例子在当今不胜枚举，那些专家刁钻地考察浮士德其人及其传说、泽森海姆是否真有弗里德里克其人、格里岑其人是否真的住在魏斯阿德勒小巷、绿蒂·维特的家人情况是否属实，等等。这些例子证明了这一真理：人们感兴趣的不是作者赋予这些资料素材的形式，亦即对它的处理和表现，而是更加着眼于这些资料素材本身。而那些感兴趣于了解哲学家的生平历史，而无意研究其思想的人，就好比对油画作品不感兴趣，但却好奇于油画框及其雕工和镀金所需的费用。

到此为止，所有这一切都还不错。但还有另外的一些人，他们的兴趣同样投向物质和个人的一面，但在这一条道上他们走得更远，甚至达到了完全是卑鄙、无耻的地步。也就是说，因为一个伟大的思想者把自己丰富的内在本质透露给了人们，并且，经过这位思想者出色发挥其能力，创作了提升和启蒙人们及其十至二十代后世子孙的作品——因此，也就是因为这样的一个人送给了人类绝无仅有的一大厚礼，所以，这些无赖们就理直气壮地坐到了判官席上，拉开架势要审判这一思想者的道德。他们要看看能否找出这个人身上的某些污点和瑕疵，希望以此缓解由自惭形秽所带来的苦痛。所以就有了，例如，从道德角度对歌德的生活所作的各种细致调查——这方面的书籍和杂志可谓汗牛充栋。调查、讨论的问题无非就是歌德应该与他在青年时代曾经恋爱过的这一姑娘或者那一女子结婚；或者，歌德不应老实、正直地为其君主效力，而应该成为服务大众的人，一个配享保罗教堂一席之地的德国爱国主义者，等等。人们这些忘恩负义的聒噪和恶意贬损的企图表明了这些不具资格的判官不仅在智力上，而且在道德上也同样是些无赖和混混——这已经包含了很多意思。

40

具一定才华的人为了金钱和名声而工作；相比之下，要说出驱使天才精心创作其作品的推动力，却不是那么容易的一件事情。天才甚少为赚钱而创作。名声也不是推动他

们的力量，也只有法国人才会想到是名声在起推动作用。名声实在是太靠不住了，并且，只需稍为仔细思考一下就会发现：名声也没有多大的价值，

> 你配得到的名声永远不会与你的作品相称。
>
> ——贺拉斯，《讽刺诗》

同样，也不完全是为了自己感觉到轻松愉快，因为这种愉快与所付出的艰辛劳动并不相称。其实，这是一种奇特的本能在发挥作用。由于受到这一本能的驱使，天才的个人就把自己的所见、所感在其传世的作品中表达了出来；在表达的过程中，他并没有意识到别的其他动机。大致而言，这种情形就与果树结出果子一样，都是出于同样的必然性；后者除了只需要外在一块赖以成长的土地，别无其他。深入思考一下，事实似乎就是：作为人类种属精灵的生存意欲意识到在诸如此类的个体中，智力达到了更高一级的清晰度——这得之于绝无仅有的机缘巧合——而这一更加清晰的智力为时也只有很短的一段时间；现在，生存意欲就力求至少获得这一个体智力清晰观察和思考的结果或者产物；生存意欲是为着与这一个体具同一本质的整个种属而这样做。这样，从这一个体发出的光亮在以后的时间就可以穿透常人黑暗和呆滞的意识，并使这些人受惠。那种驱使天才行动起来的本能也就由此而生发。天才也就不计报酬、无视别人的赞许或者趣味，孤独、勤勉、刻苦地把全副力量都投入到这些作品中去，而自己本人的安乐则完全被置之

度外。他更多地为后世考虑,而不在乎自己的时代,后者只会把他引入歧途而已。这是因为延绵的后世占了人类种属的更大部分;具有判断力的少数人只有随着时间的流逝才会零星、单独地出现。与此同时,这样的天才通常就像歌德《歌颂艺术家》一诗中哀叹不已的艺术家,

> 既没有我能取悦的朋友,
> 也没有珍视我的才华的王侯;
> 没有机会的眷顾,
> 到我清修之地的也只是麻木的施主;
> 我默默地勤勉、刻苦,
> 饱受痛苦,也没有门徒。

天才的目标就是完成自己的作品,把它们作为自己生存的真正成果和神圣之物奉献给人类;他把这一人类的财富交付给更具判断力的后代子孙。所有其他的目标都得为此目标让路。为此目的,他戴上荆棘冠,而在将来的一天,这一荆冠就会抽芽发叶,一变而成月桂花环。天才一意孤行、专心致志地完成自己的作品、把它们稳妥安置,其执拗和小心一如那些关注其卵子、为将来的幼虫准备好食物的昆虫——它们时日无多了,其后代是它们永远无缘相见的。这些昆虫把卵子产在它们确切知道方便卵子孵化、幼虫可以找到食物的地方,然后才如释重负、有所安慰地死去。

## 注 释

[1] 这一典故出自古希腊传奇。杰森和五十勇士为了寻找金羊毛而历尽了艰险。在戈尔奇斯，杰森为了得到羊毛而听从吩咐把龙牙种在地里。全副盔甲的武士随即从龙牙跳跃而出。后来杰森依计把一块石头投向这些勇士，这些勇士就自相残杀了。——译者

[2] 约翰·费希特(1762—1814)：先是在耶拿担任哲学教授，然后在柏林的新大学任职首位哲学教授。叔本华曾听过他的讲课。其著作有《总体科学理论的基础》等。——译者

[3] 费里德利希·谢林(1775—1854)：先后在耶拿、慕尼黑、柏林担任哲学教授，其著作有《自然哲学导论》、《对人的自由本质的考察》等。——译者

[4] 费里德利希·恩·施莱尔马赫(1768—1834)：德国哲学教授、神学家。著有《至今为止的伦理学的奠定基础》。——译者

[5] 伏维纳古侯爵(1715—1747)：法国道德作家。——译者

[6] 阿那克里安(约公元前六世纪)：希腊抒情诗人。——译者

[7] 有限(Endlich)和无限(Unendlich)的概念只是在涉及时间和空间的时候才具有意义，因为时、空都是无限的，亦即没有尽头的，正如这两者也是无限可分的一样。如果我们把这两个概念也套用在其他东西，那这些东西必须是充塞时间和空间之物，并以此具备时、空的属性。由此可以推论：有限和无限这两个概念在19世纪被冒牌哲学家和肤浅、轻浮的人滥用至多么厉害的程度。

[8] 柏拉色斯(1493—1541)：瑞士医学家、自然哲学家。——译者

[9] 约翰·拉布耶尔(1645—1696)：法国讽刺作家。——译者

[10] 克·阿·爱尔维修(1715—1771)：法国启蒙运动哲学家，代表作是《论精神》。——译者

[11] 尼古拉斯·尚福尔(1741—1794):法国格言、随笔作家。代表作是《人物和轶事;格言和随想》。——译者

[12] 约瑟夫·艾迪逊(1672—1719):英国作家和政治家,著作是《旁观者》。——译者

[13] 安东尼·萨伏斯伯里(1671—1713):英国道德哲学家。——译者

[14] 威廉·申斯通(1714—1763):英国诗人。——译者

[15] 格奥尔格·利希腾贝格(1742—1799):德国讽刺作家、物理学家。——译者

[16] 这一名言据说出自阿基米德。——译者

[17] 卢克里修(公元前98—前55):罗马诗人、哲学家。——译者

[18] 根据精神能量是处于加强抑或松弛的状态(这是机体生理状态所致),我们的精神智力相应上升至不同的高度:有时候在以太的高空中翱翔并直观这一世界,有时候巡游在地面的沼泽、泥潭之上,更多时候则在这两者之间徘徊!意欲对此无能为力。

[19] 梭伦(公元前640—前559):雅典的立法者。——译者

[20] 就其本身而言,天才的头脑产生原初的思想,其自然而然就像女人生小孩一样;但是,外在的环境动因却是天才的智力得以结果所必需的,就像父亲之于生小孩是必不可少的一样。

# 伦理道德散论

## 1

物理学的真理在涉及事物外在方面可谓意味深长，但却缺乏事物内在的含意。透露事物内在的含意却是思想和道德的真理所享有的特权，因为思想和道德的真理是以意欲在最高级别的客体化作为其研究课题，而物理学的真理则只探究意欲在最低级别的客体化。例如，如果我们核实了这一现在仍然只是猜测的说法，亦即太阳在赤道产生热电，而热电又产生了磁力，而磁力又产生了极光，那这些真理就包含了许多外在的含意；但涉及内在的东西却寥寥无几。相比之下，不仅一切高级的和真正精神思想方面的哲学论题包含了不少内在的含意，而且，观看一出优秀的悲剧所展示的苦难，甚至观察人们那些充分显现其道德和非道德的行为，亦即人们卑劣或者善良的特性，也可以帮助我们了解许多内在的东西。这是因为在所有这些具内在含意的例子中，存在的本质凸现出来了，而这一世界就是这些本质的现象；这些本质在客体化的最高级别把自身内在暴露出来了。

## 2

认为这一世界只有自然物理而非道德方面的含意，是一个根本性的、极大的和至为不幸的谬误，是人们反常的思想所致；并且，从根本上而言，这也是被基督教信仰拟人化为“反基督”的东西。尽管所有宗教众口一词地强调与此谬误对立相反的思想，并且试图以神话的方式为这些思想奠定基础，但这一根本性的谬误却从来没有在这地球上彻底消失。它不时就会死灰复燃，直至犯下众怒而被迫再一次潜藏起来为止。不过，尽管我们感觉到世事人生确实具有某种道德上的含意，但清楚认识这一含意并破解这一含意与世事发展的相互矛盾之谜却是相当困难；这样，留给我的任务就是细致说明道德的惟一真正、纯粹的基础，以及道德所引向的目标；这一道德基础的学说因而是无论古今、放之四海而皆准。支持我的道德生成理论的现实道德例子实在是太多了，我并不担心我的理论会被其他学说取代或者超越。

但是，只要那些哲学教授仍然无视我的伦理学，那康德的道德原则就会继续占据大学的讲坛。康德的道德原则有着花样繁多的形式，现在最吃香、最流行的一种就是“人的尊严和价值”。我在《论道德的基础》8 第 169 页已经把这一说法的空洞本质说得很清楚了。所以，在此我只想补充下面这些。如果有人泛泛问起这一所谓人的尊严建立在何种基础上面，那对此的回答不消说就是建立在道德的基础上面。也就是说，道德建立在尊严之上，而尊严又以道德为

基础。除了这一说法以外，把尊严的概念套用于像人这一在意欲上犯有罪恶、在思想智力上捉襟见肘、在身体上又弱不禁风的物种身上，那在我看来只能是极富讽刺意味：

> 人有什么值得沾沾自喜？
> 受孕已是罪过，出生就是惩罚；
> 生活就是劳作，死亡则为归宿！

所以，我想写下下面这条规则，以对应康德上述的道德原则：我们不应该对我们所接触的每一个人进行价值和尊严方面的客观评估；这样，我们也就既不应该考虑他意欲的卑劣性，也不应该留意他智力上的狭隘和局限，以及他头脑中扭曲、反常的观念。因为假如我们这样做，那这个人意欲的卑劣性就很容易引起我们的憎恨，而他狭隘的思想和扭曲、反常的观念则招致我们对他的蔑视。相反，我们眼中看到的应该只是这一个人的痛苦、需求、恐惧和磨难。只有这样，我们才会感同身受地同情他；这样，我们才会生发怜悯之情，而不是憎恨和鄙视；因为只有怜悯才是《圣经·福音书》惟一呼吁我们应该有的"兄弟般的爱"。由此可见，惟一适合抑制我们的憎恨或者鄙视情绪的是怜悯，而不是我们口口声声寻求的"尊严"和"价值"。

## 3

由于佛教具有更加深刻的伦理和形而上的观点，所以，

佛教并没有从首善出发，因为首善首先是作为首恶的反面或者否定而出现。根据施密特所写的《东蒙古历史》第 6 页所言，佛教中的首恶就是贪、嗔、痴、色欲和懒惰。但傲慢似乎应该取代懒惰的位置，因为在《教育和奇妙书信集》（1819 年版，卷 6，第 372 页）就是这样说的；并且，嫉妒或憎恨是增加进去、位列最后的首恶。我更正了施密特——他作出了很多贡献——所作的陈述，而这一更正了的说法由于与受到婆罗门教和佛教影响的泛神论者的学说不谋而合而获得了支持。也就是说，这些泛神论者列出了同样的首恶并相当正确地把这些罪恶配对起来。这样，色欲与贪婪、傲慢与嗔怒也就联袂出现（参看图卢克《东方国家神秘主义者的思想精华》第 206 页）。甚至在《薄迦梵歌》（16 章 21），我们也发现色欲、嗔怒和贪婪被列为首恶——这一事实证明了这些教义产生于久远的时代。同样，在《巴拉波达·查德罗·达雅》——这是宣讲吠陀哲学的一部相当重要的哲学寓言剧——这三样首恶现形为与理智之王作战的激情之王手下的三位大将。与这三样首恶对立的首善则为纯洁、布施以及温柔、谦恭。

现在，如果我们把东方伦理学这些深刻的基本观点与柏拉图提出的、被人们成千上万次重复的著名首善，亦即正义、勇敢、节制和智慧作一比较，那我们就会发现柏拉图选出的首善缺少一个清晰、根本的指导思想，因此，柏拉图选出这些首善只是基于皮毛的认识，部分甚至明显选择有误。美德只能是意欲的素质，而智慧则首先是与智力相关。希腊语的“节制”——西塞罗翻译成拉丁文的“tem-

perantia"，而德文则为"Massigkeit"——是一个相当不确定和具多种含义的词语，它因此当然包括许多不同的事物，例如，节俭、谨慎、明达或者镇定。勇敢并不是美德，虽然有时候它可以为美德服务。但"勇敢"也可以随时助纣为虐，替至为卑劣的目的效劳。"勇敢"只是一种气质特性。格林克斯[1]（《伦理学》）摈弃柏拉图的首善，提出了"勤劳"、"服从"、"正义"和"谦卑"——这显而易见是一个糟糕的选择。中国人认为"仁、义、礼、智、信"是五大美德。吉德在《中国》一书第197页对这各项美德作了细致的评述。基督教并没有首善之说，而只有神学方面的美德，亦即信仰、慈爱和希望。

一个人道德上的善或恶首先是从这个人对待他人的根本态度和心情反映出来，也就是说，这种态度、心情要么带有嫉妒，要么带有同情的特质。每个人在其自身都带有嫉妒和同情这两种彼此对立相反的特质，因为这两种特质产生于一个人对自己的状况与他人状况所不可避免作出的比较。这样，根据这种比较对他的个体性所产生的结果，上述两种特质之一就构成了他的根本态度，并成为他的行为的根源。嫉妒也就是在人、我之间筑起一堵厚墙；但对于怀有同情心的人来说，这堵墙壁则是脆弱和透明的。事实上，这堵墙有时候会被同情心完全推倒；一旦出现这种情况，我和非我之间的差别就消失了。

## 4

上文提到的勇敢(Tapferkeit),或者,更精确地说,勇敢的根源——勇气(Mut),因为勇敢行为是勇气在打仗时的表现——值得我们花费功夫对其进行一番更细致的分析。古人把勇气视为美德之一,而懦弱则为劣性,但这种看法与基督教思想并不相符,因为基督教着眼于仁慈和耐心。基督教学说不允许人们抱有任何敌意,甚至反对人们作出自卫抵抗的行为。所以,对于现代人而言,勇气不再是美德了。不过,必须承认:懦弱似乎与高贵的性格并不相称,因为懦弱暴露出了人过度关注其自身。勇气之所以是美德就在于:我们心甘情愿地直面此时此刻对我们构成威胁的恶行,并有所作为,目的就是以行动防止更大的罪恶在将来发生。而懦弱则做出了与此恰恰相反的事情。勇气具有坚忍的特性——坚忍就是意味着我们清楚意识到除了此刻威胁着我们的恶行以外,还有更大的恶行,而我们此刻的仓惶退却或者躲避就会招致将来更加可怕的恶行。据此,勇气就会是某种的坚忍;正因为这样,勇气使我们能够承受各种牺牲和实现自我征服。勇气因此就起码与美德有了一定的关联。

或许我们还可以对勇气作更高层次的考察。我们或许可以把对死亡的种种恐惧归因于缺乏那种天然的、因而只是感觉到的形而上的认识。一旦对这种认识有所感觉,一个人就会确信:正如他存在于自己的肉身一样,他也同样存

在于万事万物;他肉身的死亡因而对他本人并没有构成伤害。正是这种发自内心的确信产生出英勇的气概。这种确信也产生出正义和慈善的美德(读者可以从我的《伦理学的两个根本问题》回想起我在这方面的论述)。当然,这是从非同一般的高度把握勇气的特性;但除了从这一高度理解勇气以外,的确不可能还有其他方法能够解释清楚为何懦弱看上去就是招人鄙视,而个人勇气给人的印象就是高贵和壮烈。因为如果从一个低级的角度考察,那就无法解释清楚为何一个有限的个体——他本身就是一切事物,并且的确就是其自身之外的世界存在的根本条件——不应该把其他的一切屈从于保存其自身存在的目的。所以,一个全然形而下,因而是纯粹依据经验的解释并不足以解释勇气何以成为美德,因为这样一种解释只能立足于勇气的有利和用处方面。这或许就是卡尔德隆对勇气曾经一度持怀疑态度的原因,但他的观点值得我们注意。事实上,卡尔德隆否认勇气的存在;他通过一个睿智的年迈大臣之口说出了这一见解,后者在年轻的国王面前说:

> 虽然天然的恐惧在每个人的身上以同样的方式发挥作用,但由于一个人不让别人看到他的恐惧,他就成了勇敢的人。
>
> ——《空气的女儿》第二部分第二幕

至于勇气作为美德在古人和现代人心目中的不同价值——这我们已经在上文提及——我们还必须考虑到这一

点:古人把每一杰出之处、每一就自身而言是值得称道的素质均视为美德,不管这些优点、素质是道德上的、智力上的,抑或只是体力上的。但在基督教向人们表明生活中的基本方向是道德方面的以后,人们就只把道德上的优点归入美德的概念。但是,古老的拉丁语作家和意大利人很早就在其语言运用中有了“美德”的概念——这可由“virtuoso”(拉丁语“美德”——译者)一词众人皆知的含义得到证明。我们应让学生们明白无误地认清古人的美德概念有着比我们现在“Tugend”(“美德”——译者)更广泛的含义,否则,学生们就会很容易私下产生迷惑。这解释了为何在古人的伦理学著作里,他们所谈论的美德和劣性在我们的伦理学里并没有位置。

5

正如把勇气列人美德是否妥当存在疑问,同样,吝啬(Geiz)能否归入劣性也成问题。不过,我们可不能把吝啬与贪婪(Habsucht)相混淆,后者在拉丁语里是“avaritia”。所以,我们想把吝啬的正反两面的议论表达出来,读者可以由此作出自己的判断。

A: 吝啬不是罪恶,它的对立面挥霍才是罪恶。奢侈、挥霍源自一种动物性的认识局限——对于只局限于认识现时此刻的人来说,那只在头脑中存在的将来概念是不会产生任何效果的——并且,奢侈、挥霍是建立在人的这一错觉之上:感官乐趣真有其肯定和实在的价值。这样,为了那些

空洞、匆匆即逝并且经常只是想象出来的快乐，挥霍之人付出了将来入不敷出、囊空如洗的凄凉代价。这样的挥霍行为或者只是为了喂养那空洞、愚蠢的沾沾自喜和得意傲慢，以及博取看热闹的路人对其豪华排场的惊叹和羡慕。粘附在他周围的寄生虫对他哈腰、鞠躬，但私下里，从他身上得益的猪朋狗友对他除了嘲笑以外，别无其他。因此，对这种人我们应该像躲避瘟疫病人一样的避之唯恐不及。一旦发现这种人的劣性，我们就应该及时和他们一刀两断。这样，在他行为的恶果稍后呈现的时候，我们就用不着为给他施以援手而承担其恶果，或者迫不得已扮演雅典的泰门那些酒肉朋友的角色。同样，我们不可以寄望那些漫不经心挥霍自己财产的人，在耗尽家财以后会对落入自己手里的别人财产不动分毫。这种人，就像萨鲁斯提乌斯[2]所一针见血说过的，"挥霍自己的财产，攫取别人的财物。"（《卡蒂林纳》,5）所以，奢侈挥霍不但导致贫困，而且，还由贫困导致犯罪。出身于富裕家庭的罪犯都是由于穷奢极欲而最终沦落至犯罪的地步。因为这一原因，《古兰经》（《苏拉》17）说得很对，"奢侈之人是撒旦的兄弟"。相比之下，吝啬节俭却是与充裕富足为伴，而充裕富足到底什么时候招人讨厌了？如果吝惜节俭是罪恶的话，那这蛮不错的罪恶却可以带来好的结果。因此，吝啬节俭所据以出发的正确原则就是：所有快感逸乐所发挥的作用都只是否定的；由这种快感组成的幸福因而只是幻象而已；而苦痛却是肯定和实在的。所以，悭吝之人舍弃了快感享受，目的就是更能稳妥地躲避苦痛。据此，"坚忍和舍弃"就成为了吝啬之人的座右铭。

进一步而言，既然这种人知道发生不幸的可能性难以穷尽，通往危险的道路又数不胜数，那他们就动用一切手段，尽可能地在自己的周围内外三重筑起坚固的城堡以抵御不测与不幸。谁又能说防备的功夫会做得太过？只有懂得命运如何出尔反尔捉弄我们的人才会最终达成自己的目的。哪怕防备功夫是做得太过了，那这一差错也只给自己本人带来害处，而不会让别人受累。如果这样的人用不上自己积聚起来的财富，那这些财富将来有朝一日就会使比他更缺乏深谋远虑的人受惠。他没有把金钱投入流通并不是坏事，因为金钱并不是消费物品；它们只是有用、真正的物品的代表，而不是这些物品本身。其实，钱币只是假的，它们本身并没有价值，其代表之物才具备价值，而这些并没有退出流通。另外，由于吝啬的人有钱不用，那其他人投入流通的金钱也就刚好相应升值了。虽然像人们所说的那样，不少吝啬之人归根到底只是直接嗜爱金钱本身，那不少挥霍成性的人也的确同样只是为了挥霍而胡乱大肆挥霍。与吝啬鬼结下友谊或者与他们有着亲戚关系不仅不会带来危险，反而可能带来利益呢。因为不管怎样，与他们最亲近的人在他们去世以后，就可以收获他们因自律而结出的成果。甚至当他们仍然在世时，如果遭遇十万火急的情形，我们还可以指望从他们那里获得某些救济。与一个身无分文、债台高筑、自身难保的挥霍者相比，我们能够从吝啬者那里获得更多的资助。一句西班牙俗语这样说："身体赤裸者所能施舍的不会比铁石心肠的人更多。"由此可见，吝啬节俭并不是一桩罪行。

B：吝啬节俭就是罪恶之尤！如果感官逸乐引诱人们偏离正道，难辞其咎的是他们感官性的本质、他们内在的动物性。由于乐极忘形、为现时此刻的印象所征服，他们就不加考虑地为所欲为。但在另一方面，如果因为身衰力竭或者老迈年高的缘故，那些他们无法抛弃的恶习最终抛弃了他们——因为这时候，他们享受感官乐趣的能力已经衰减了——此时如果他转向了吝啬，思想的贪念就取代了身体的欲望。金钱作为这一世上所有好处的抽象代表，现在就成了他们那已经迟钝、呆滞的胃口咬住不放的枯槁根块——这已成了他们抽象中的自我。这些东西现在就在对金钱的热爱中重新焕发出青春。原先那些为时短暂的感官享受现在摇身一变成了斤斤计较、精打细算的金钱欲。这种欲望就像其对象物一样具有某种象征性，并且也是无法消除的。这是对世俗乐趣执着的眷恋，它顽固、偏执，就好像要延续至此身之后；它是经升华以后换上了精神形式的肉欲；是汇聚所有无法厌足的欲望的抽象焦点。因此，这一抽象焦点与各种欲望的关系，就犹如普遍概念之于普遍概念所包含的单个事物。据此，吝啬节俭是年老之人的恶习，这就犹如奢侈挥霍是年轻人的恶习一样。

## 6

上述提供的正反论辩，肯定迫使我们采用亚里士多德的中庸之道（Justemilieu-Moral）。下面的议论也有助于我们获得中庸的见解。

每一个人的完美优点是与某一缺点相关联——这一缺点是因这一优点太过所致。反过来说,每一缺点又与某一优点相关。所以,我们对人的看法出现差错经常就是因为在与我们刚认识的人打交道时,我们会把他的缺点和与这些缺点相连的优点互相混淆,或者反过来。小心郑重的人就会显得胆小、懦弱,节俭成了吝啬;或者,我们会把胡乱挥霍视为豪爽大方,粗鄙放肆就成了坦白真诚,有勇无谋就变成了高贵的自信,凡此种种,不一而足。

7

生活在男女当中的人都总是不由自主地倾向于认为道德败坏是与智力低下结合在一起,因为我们会觉得这两者都直接出自同一根源。但是,这种看法却是错误的,我在《论意欲在自我意识中的主导地位》8 已对此详尽说明。产生这一错觉完全是因为人们看到这两者太过频繁的出现;正是这一缘故,这两者相当轻易就共住同一屋檐之下。但不可否认,一旦道德败坏和智力低劣联手作祟,那这两者就能够相得益彰地炮制出种种令人厌恶但又司空见惯的现象,而世事照样继续发展。欠缺智力的人尤其容易把自己的虚假、卑鄙和下流表现出来,而精明的家伙则懂得更加巧妙地掩藏起这些劣性。在另一方面,一个人刚愎、乖张的心地又是多么习以为常地妨碍了他看到自己的智力本来完全可以认清的真理!

不过,我们每一个人都不应自夸和傲慢。每一个人,甚

至是最伟大的思想天才，在某一知识领域里也显示出明显的局限——以此他也就宣布了自己与那本质上思想颠倒、荒谬的人类有着血脉之缘。同样，每个人的内在都有着某些相当恶劣的道德成分，甚至某个有着最好和的确最高贵性格的人也会在某些时候以其个人的不良特性使我们大吃一惊。这样一个人就好比以此方式承认了他与人类的渊源，因为人类有着程度不一的卑鄙、下流，甚至残忍。也正因为这人带有这样的劣性——这是一条罪恶的原则所使然——他才不可避免地成为人类的一分子。

尽管如此，人与人之间的差别还是相当巨大的，一旦看见他人表现出我们自己的样子，那我们不少人就会感到震惊。啊，如果有一让人透视道德事情的阿斯莫底斯[3]就好了！如果他不仅助其宠儿看穿墙壁、屋顶，而且，还可以让他们透视覆盖一切、由人们的奸诈、虚伪、谎言所织成的纱网；如果阿斯莫底斯使我们看到在这世上诚实是多么罕见，而非义和狡猾又是如何习以为常地牢牢把持着统治的地位，那该有多好！那些丑陋的东西潜藏于人的内心深处，秘密躲藏于美德外表的背后，甚至在我们最不会怀疑的地方仍然是它们的藏身之处。因此，许多人与四足动物结下了更为纯净的友谊，因为，当然了，要不是因为我们的爱犬诚实的眼睛——在看着这种眼神时我们用不着忐忑不安、心存狐疑——我们又怎能从人的那些没完没了的弄虚作假、背信弃义中恢复信心？我们这一经过文明教化的世界，只是一个巨大的假面舞会。在这里，我们见到的是骑士、牧师、医生、律师、神父、哲学家以及其他各式人等。但这些人

都不是他们所显示的那样子，他们只是戴着面具而已。隐藏在面具背后的一般来说都是投机取巧以谋取利益的人。某个人为了巧妙与其对手周旋而戴上了从律师那里借来的法律面具；另一个人则为着同样的目的，选择戴上了公共利益和爱国主义的假面具。不少人为了各种各样的目的而套用了哲学和博爱的假面，等等。女人则只有为数不多的选择。在大多数情况下，可供她们挑选的面具只有腼腆、贤淑、端庄、闲静。社会上还有许多泛泛缺乏特色的面具，就像多米诺骨牌一样划一、雷同。因此，我们举目所见都是千篇一律的货色。这些面具不外乎就是忠厚、老实、谦让、发自内心的关切和脸带笑容的友谊。就像我已说过的，在大多数情况下，所有这些面具的后面都是些商人、小贩、投机分子。在这方面，做生意买卖的人构成了惟一诚实的阶层，因为只有他们才不带面具、以自身样子示人；他们因为这样而处于低下的地位。我们在早年就必须了解到生活就是一场假面舞会——这非常重要，否则，我们就无法明白许多事情；我们就会完全茫然失措。在这方面，属于“泰坦用更好的泥土塑造了他的心”（尤维纳利斯的诗句）的人，其迷惑则为时至为长久。而诸如此类的现象简直就是他们难以理解的：卑鄙、无耻得到的是青睐、提携；对人类有贡献，甚至作出了最非凡、最伟大业绩的人换来的是同行的忽视；每一货真价实的东西几乎无一例外都被拒之门外，而似是而非之物却受人追捧；旷世奇才和真理饱受人们的仇视；那些学究对其研究的领域所表现出来的无知……我们应该教育年轻人：在这场假面舞会里，苹果是蜡制的，鲜花和金鱼是丝绸

和纸板做成,所有一切都是不值钱的玩艺和不必当真的笑谈。我们应该告诉他们:认真讨论某样事情的两个人,其中一个只是在出售假货,而另外一个则在支付伪币。

但我们还可以作更严肃的讨论和提到更为恶劣的事情。在骨子里头,人就是丑陋、野蛮的动物。我们所见的人只是被绑上了绳索、被驯服了,这种情形就叫做文明教化。所以,我们看见人们偶尔爆发其本性时会感到震惊。一旦解除了法律、秩序的束缚和出现了无政府状态,人就会显现出本来的样子。谁要是没有这些观察机会,但仍然能够对这种情况有所了解,那他尽可以阅读古老的和当代的成千上万的文献报道;他们就会对此确信无疑:在残忍、无情方面,人是丝毫不亚于老虎和鬣狗的。我们当时提供了一个极具分量的例子:那就是北美反对蓄奴制团体就北美实行蓄奴制各州恶待奴隶的问题给予英国反对蓄奴制团体的回复。这本册子长达 280 页,1841 年在伦敦出版,书名是《北美联邦的奴隶制及奴隶买卖的情况报告,兼答英国反对蓄奴团体的提问》。这本册子对人性恶发出了至为严厉的指控。在放下这本册子时没有人不感到惊骇,也很少人不流下泪水。这是因为无论读者们在此之前如何听说过、想象过或者梦见过奴隶们的悲惨状况和人性中大致上的刻薄、残忍特性,但所有这些在他们读了这本书以后就都变得小菜一碟,不值一提。那些披着人皮的恶魔、偏执的宗教狂,那些严守安息日、定期做礼拜的恶棍,尤其是那些人当中的英国国教牧师——他们是以怎样的暴力、非义对待落人他们魔掌的无辜黑人兄弟啊! 这本册子提供给我们的是枯

燥、翔实，但却异常真实的材料。它强烈激发起人的感情，我们甚至可以手拿这书，向北美蓄奴联邦发起一场十字军战役，以制服和惩罚这些恶魔。这些人是整个人类的耻辱。对于不少人来说，过去的事情似乎没有了价值，那我们可以看一看 1846 年出版的《舒迪秘鲁游记》，了解一下那些军官虐待秘鲁士兵的手段和花样。但我们用不着在地球另一边的新大陆寻找例子。在 1848 年的英格兰，根据报纸披露，在短短的时间之内就发生了不是一宗，而是上百宗丈夫毒打妻子，妻子毒杀丈夫，或者夫妇两人接二连三毒死他们孩子的案例。这些父母要么就是采用饥饿、虐待的手段把儿女慢慢折磨至死。他们这样做的目的只是从那些殡葬联合会那里领取派发给他们的亲人安葬费用。为了得到这笔金钱，这些人同时在多家、有时甚至多达二十家联合会为孩子作了登记。读者可参阅 1848 年 9 月 20、22 和 23 日《泰晤士报》对此类事件的报道。为此原因，这家报纸呼吁取缔这些殡葬联合会。在 1853 年 12 月 12 日，《泰晤士报》再一次对人的这种恶行发出了严厉的指控。

当然，诸如此类的报道是记录人类罪行档案中至为黑暗、丑陋的几页；但所有这些暴行以及类似事情的根源，就是人的内在和与生俱来的本性，也就是泛神论者的“不折不扣”的神祇。每一个人的内在都有一个巨大的自我，它轻而易举就能够挣脱法律的束缚。我们透过日常生活中的小事情就随时可以看到这种情形，而在大事上的表现则由历史书的每一页告诉我们。人们现在已经承认：欧洲列强之间的实力有必要达致平衡——对此，人们都相当紧张地予以

关注——这难道不就招认了人就是弱肉强食的野兽吗？一旦窥见身边的弱者，难道他不是不可避免地猛扑过去吗？我们每天难道没有目睹这种特性在小事情上面得到证实吗？与人性中这种无限的自我结伴而行的还有我们每一个人心中多多少少都有的憎恨、愤怒、嫉慕、怨恨和恶意。这些东西郁积在胸中，就像储存在毒蛇牙孢里的毒液，时机一到，就会喷发而出。到了这个时候，那就是一个挣脱了镣铐、肆无忌惮地咆哮发作的魔鬼。如果没有适宜的机会发作一番，那到最后它就只能抓住最微小的机会，具体方式就是把这些发作的借口在想象中放大：

> 小的机会就足以让我们勃然大怒。
>
> ——尤维纳利斯《讽刺诗》

那现在它就可以尽其所能和尽其所敢地小题大作。这种情形我们平时屡见不鲜，表达这种情形的熟悉说法就是"借题发挥，一吐怨气"。并且，我们的确可以观察到，在恣意发作时，如果没有遭到抵抗，那在发作完毕以后，心情都会感觉好了很多。甚至亚里士多德也说过：发怒并不会不带来快感(《修辞学》)；他还补充了荷马形容"发怒比蜜糖还要甜美"的一段话。但我们并不只是喜爱发泄我们的愤怒，而且还放任与愤怒相关的憎恨——这两者的关系就犹如急性病之于慢性病。

> 憎恨是维持更为长久的快意：

我们匆匆相爱，但却不紧不慢地仇视。

——拜伦《唐璜》十三段，6

戈比诺[4]（《论人种之间的不平等》）把人称为“十足的凶恶动物”。对这一说法人们会感到不舒服，因为人们会对号入座想到自己。但戈比诺说得很对，因为只有人才会纯粹为了伤害别人而伤害别人。其他动物除非为了满足饥饿，或者，正处于打斗的状态中，否则是不会作出伤害行为的。据说老虎捕杀比它能吃下的还要多的动物；它们残杀动物只是为了要吃掉它们，老虎只是法国谚语所说的“眼比肚大”。动物并不纯粹为了折磨而折磨其猎食对象，但人却是这样做的，而正是这一点构成了人的魔鬼特性——这比纯粹的动物性还要恶劣许多。我们已经谈论了这一特性在大的程度、规模的表现，至于它在微小事情上的显现也是同样清晰——我们每天都有观察的机会。例如，两只小狗互相追逐、嬉玩，情景相当可爱、平和；如果这时候来了个三四岁的小孩，那他就几乎无一例外地用鞭子或者棍子用力抽打、分开它们，并以此显示出甚至在年纪轻轻的时候，他就是一个十足的凶恶动物。甚至人们那些经常是漫无目的的讥笑和恶作剧都是出自这同一根源。例如，如果我们表现出不喜欢受到打扰，或者，对些微不便感到不适，那就总会有人纯粹为着打扰别人而打扰别人、给别人制造不便。“十足的凶恶动物”。既然这已是铁一般的事实，那我们就必须谨慎小心不要流露出对某些微不足道的事情感到愉快和高兴，因为一旦让别人知道这些，就会有人做出那个狱卒的同

样行为:狱卒发现他的囚犯花费心机找到驯服一只蜘蛛的巧妙办法并以此找到消遣以后,马上就一脚把这只蜘蛛踩死了。这就是"十足的凶恶动物"!所以,其他动物本能地害怕见人——这"十足的凶恶动物"——甚至看见人的痕迹都会心生恐惧。本能直觉甚至在这种情形也没有欺骗动物。至于人的恶劣本性在更大程度和规模的显现,我们已经作了论述。

所以,每个人的内心都确实有着某种野蛮的兽性——一有机会它就张牙舞爪、肆意咆哮,就会伤害他人,甚至会毁灭那些妨碍自己发威作恶的人。这种野蛮兽性就是人类打斗欲和战争欲的根源。也正是这一原因使人们的智力——这是人的兽性的看护者——承担着如此繁重的任务,尽其所能地克制这种兽性,把它控制在某一程度、范围之内。人们尽可以把人的这一兽性称为根本的人性恶,这对于那些把字词当作解释的人起码足够的了。但我对这一特性的解释是:由于生存意欲越来越厉害地感受到生存中没完没了的痛苦折磨,所以它就试图通过在别人身上制造痛苦来减轻自己的苦痛;但这种做法久而久之就发展成为真正的恶毒和残忍。在此我们还可以补充这一点:正如根据康德所言,物质只是通过膨胀力与收缩力的对立作用而存在,同样,人类社会也只能通过人的憎恨(或愤怒)与恐惧的互相对立、牵制而组成。因为如果没有相应分量的恐惧以抑制我们的怨恨本性,那这种怨恨心理就有可能使每一个人都成为杀人犯;同样,如果愤怒不曾在我们的心里存在并监察着别人,那我们就会成为每一个小男孩取笑、捉弄的

对象。

但人性中最糟糕的特性始终是对别人的痛苦所感受到的快意，亦即幸灾乐祸（Schadenfreude）。因为这一特性与残忍密切相关，所以，幸灾乐祸与残忍行为的关系的确就像理论与实践一样。总的来说，幸灾乐祸出现于同情本应现身的地方，而同情作为幸灾乐祸的对立面，却是名副其实的公义和博爱的真正源头。在另外一种意义上说，嫉妒与同情是互相对立的——只要引发嫉妒的原因是别人处于与上述相反的情形，亦即处于很好的处境。嫉妒与同情相对立因而首先在于引发嫉妒的时机，然后，嫉妒才得以作为结果呈现在感觉本身。所以，虽然嫉妒并不可取，但却是情有可原，并且总的来说也是人之常情。相比之下，幸灾乐祸却是魔鬼的特性，它的冷嘲热讽活脱脱就是地狱发出的笑声。正如我已经说过的，幸灾乐祸刚好出现在同情本应占据的位置；但嫉妒却只在没有引发我们同情的机会的情况下，并且是在恰恰相反的情形才会出现。嫉妒作为与同情相对立的情绪只要是局限于上述的程度范围之内，那嫉妒就是人之常情。确实，恐怕无人能够完全摆脱得了这种情绪。这是因为看到别人享有快乐和占有财产时，我们就会备感自己在这方面的欠缺——这是自然的，并且是无法避免的。只不过这种感觉不应该引起我们憎恨比自己更幸福的人罢了，但真正的嫉妒却正好发挥出这样的作用。如果不是因为别人交上好运、得到纯属偶然的机会，或者获得别人眷顾等，而只是因为别人获得了大自然的赐予，自己就妒火中烧——那就是最不应该的，因为一切与生俱来的东西都有

其形而上的基础。也就是说，这样的安排有其更高层次的公正、合理。这可以说是神灵的一种恩赐。但不幸的是，嫉妒却反其道而行之：针对别人自身优异素质的嫉妒偏偏最是难以消除。所以，具有头脑智力、甚至天才思想的人在这世上如果无法横眉冷对嫉妒者的话，那他们就必须首先乞求别人原谅自己的才能。也就是说，如果别人的嫉妒纯粹是因财富、地位或者权力而起，那这种嫉妒通常仍然可以与嫉妒者的自我抗争一番，因为这些嫉妒者会考虑到在某些情况下，他们毕竟可以指望从其嫉妒的对象那里获得帮助、接济、保护、提携，或者从这些人的享受中分取一杯羹；又或者，起码能够有机会和这种人交往、沾上从这些尊贵之人身上折射的余辉，甚至分享这种人的荣耀。获得诸如此类实惠的一丝希望总是存在的。相比之下，对于大自然的馈赠和个人的优越素质，例如女人的美貌和男人的智力，我们无法平衡自己的嫉妒，因为我们没有上述诸如此类的希望和安慰。这样，除了只是对这些受惠者怀有苦涩和无法消除的恨意以外，别无其他。因此，现在惟一的愿望就是对这种人实施报复。但这些嫉妒者的处境相当不幸和尴尬：一旦别人明白了自己发出攻击的原因就是嫉妒，那所有这些攻击就顿时失去威力。所以，这种嫉妒会被小心翼翼地掩藏起来，一如那些不敢示人的肉欲罪过一样。嫉妒者就只能费尽狡猾的心机，先行为其嫉妒乔装打扮，然后在别人不明就里的情况下对自己嫉妒的对象暗下杀手。例如，他们会对别人那些吞噬着自己内心的优秀素质一无所知、一无所见，并且，脸上始终挂着一副心无邪念的表情；对于别人的

长处,他们可真的从来不知道,既没有听说过,也没有感觉到。这种嫉妒也就把人折腾成为伪装大师。嫉妒者心思缜密地做到完全忽视了这样一个微不足道的人——正是这个人的闪光素质啃咬着自己的内心;他们没有意识到、有时完全忘记了竟然还有这么一个平凡、普通的人。但私下里,嫉妒者却使尽浑身解数,小心谨慎、一丝不苟地杜绝任何能让这些优异素质显现和被人了解的机会——这对于他们来说是头等重要的事情,一切都得为此让路。然后,这些嫉妒者就躲藏在暗处,指责、挖苦、嘲笑、中伤其嫉妒的对象,就像蟾蜍从其洞中喷射出毒液。他们会同样不遗余力地热情称赞微不足道的人,赞颂本行的平庸成绩,甚至拙劣之作。一句话,他们成了善用谋略的隐身普鲁特斯[5],目的就是在隐藏起嫉妒的情况下诋毁对方。但这样做又有什么用处呢?有经验的眼睛一眼就可以看穿这套把戏。嫉妒在其对象面前的畏缩和躲避已经把自己出卖了。所以,招致别人嫉妒的素质越出色,那具备如此素质的人就越加陷入孤独。为此原因,美貌的女孩子缺少同性的朋友。嫉妒也通过莫名其妙的憎恨情绪暴露出自己——这种憎恨能够抓住最细小并且经常只是想象出来的借口突然爆发。尽管嫉妒的家族分布广泛,但我们仍然可以从人们众口一词赞美自谦中一眼认出嫉妒的存在;而把自谦称为美德的做法就是为了让平庸之辈获益而想出来的狡猾招数。因为自谦意味着必须容忍拙劣、鄙陋,所以,自谦成为美德就刚好暴露了拙劣、鄙陋的存在。当然,没有什么比看见别人暗地里被嫉妒折磨并且疲于玩弄花样更让我们的自尊和高傲受用的了。但

是，我们永远不要忘记：嫉妒总是与憎恨相伴随。我们一定要小心别让怀有嫉妒心的人成为自己表里不一的朋友。为此理由，能够发现别人的嫉妒对于我们自身的安全是很重要的。所以，我们要研究、琢磨透彻别人的嫉妒心理，以便破解他们的招数，因为嫉妒的人到处都有，并且总是神不知、鬼不觉地活动在我们的周围；或者，就像那些有毒的蟾蜍一样出没在黑暗的洞穴。这种人不值得我们对其宽容和同情，相反，我们行为的准则应该是这样的：

> 嫉妒永远难以平息，
> 你就尽管报以鄙视。
> 你的幸福、名声是他的痛苦，
> 想想引发这些的原因就是你的任务。

一旦我们看清楚人的劣性，就像上文所做的那样，并为这些劣性而感到震惊，那我们就必须马上把目光投向人类生存的苦难；对后者感到惊愕的话，则又必须回头审视人的劣性——这样，我们就会发现这两者互相平衡；我们也就会意识到这里有着某种永恒的正义，因为我们会发现这一世界本身就是一个巨大的审判庭；我们就会开始明白为何一切有生命的东西都必须为其生存而赎罪，首先在其活着的时候，然后在其死亡的时分。也就是说，"罪孽"与"惩罚"对应、协调得天衣无缝。从这一审视观点出发，我们对在生活中随处可见的大众的愚蠢所经常感受到的厌恶也就烟消云散了。所以，在佛教的轮回里面，"人之苦难"、"人之性恶"

和"人之愚蠢"相互对应得毫厘不爽。但在某一特定的时候，我们只会看到这三者中之一，并对此特加检视；这样，我们所看到的这其中之一者在程度上就似乎压倒了其余两者，但这只是错觉而已，纯粹是因为这些东西无孔不钻、无处不在。

这就是永恒的轮回，这轮回圈里面的一切无一不显示出这一点；但人类世界则把这一事实表现得至为清楚，因为在这里，恶劣、无耻的德性和低下、愚蠢的智力占据着上风。尽管如此，我们仍然看到重又唤起我们惊讶的现象偶尔、分散地出现。这些就是人们表现出来的诚实、慈善，甚至高贵，还有伟大的理解力，甚至天才的思想。这些东西从来不曾完全泯灭，它们孤独地分散各处并闪耀出光芒，为处于黑暗之中的大众照明了路向。我们必须把这些视为证实这一真理的凭证：在这永恒的轮回中，一条美好、救赎的原则深藏不露，它能够冲破这一轮回并为这轮回之中的全体带来鼓舞和解救。

## 8

读过我的伦理学的人都知道：对于我来说，道德归根到底是以这一真理为基础——印度的《吠陀》以这一既定的神秘信条把这一真理表述为："这就是你"。这一信条适用于所有生物，不管是人类还是动物。它因此被称为真言。

事实上，我们可以把与此信条相符的行为——例如，出自善良意愿的行为——视为神秘主义的发端。出于纯真目

的的每一善良行为都宣告了做出这一行为的人是与这一现象世界互相抵触的。在这一现象世界里，他人与自己是完全分离的，但做出善行的人却把他人和自己视为一体。因此、并不发自私心的每一善良行为都是神秘的，是一件"不可思议"的事情。要勉为其难地对此作出解释，人们就只有找出种种的借口。康德在扫除了一神论的其他支柱以后，只留下最后惟一的一条：亦即一神论可以让我们最好地理解和解释诸如此类的神秘行为。所以，康德承认一神论是一种虽然在理论上无法证明，但为了实际的目的却是有效、成立的假设。但康德说出的这些见解是否出自真心，我是怀疑的。这是因为以一神论来支撑道德就等于把道德归因于自我主义；虽然英国人，还有我们德国低下阶层的人士，绝对看不出道德除了一神论之外还会另有别的基础。

我们在上面提到在他人——亦即客观显现自身的个体——身上认出了自己的真正本质。这种情形在这样一些例子中尤其清晰、美丽地显示出来：当某一个人在处于死亡已成定局的情况下，仍然紧张、热切地关注着其他人的安危并给他们施以援手。这方面的例子就是我们熟悉的那位年轻女仆的故事。这位女仆某天夜里在院子里被一只疯狗咬了。她知道自己完了。但她奋力抓住这只疯狗，把它拉进马厩并把门锁上，以防这只疯狗再度伤人。另一个例子就是在那不勒斯发生的事件——蒂希拜恩[6]在一幅水彩画里把它永恒地记录了下来。当时火山正在爆发，在岩浆和海水这两股夺命的洪流之间只有一小块狭窄地带。一个小伙子背着自己年迈的父亲逃命。父亲恳求儿子放下自己逃

命,因为如果不这样做,两个人都会同归于尽。儿子听从了父亲的吩咐。儿子离开时回头向父亲投来了永别的一眼。所有这些都被蒂希拜恩表现在画作里面。我们还有同类的历史事实——瓦尔特·司各特在《密得罗西恩监狱》第二章里,以大师的手法描绘了类似事情。两个犯人被法官判了死刑,这其中一人由于自己不够灵活而导致了同伴被捕。在死刑宣判以后,前者在教堂奋力制服了卫兵,成功地解救了自己的同伴;但在整个过程中,他丝毫不曾考虑过自己逃生。下面这一幕情形也经常在铜版画里表现出来,虽然提起这种事情会引起西方读者的反感:一个士兵正跪在地上接受死刑,但他用手绢极力赶走那向他靠近的爱犬。在所有这一类例子里,我们可以看到:一个人在完全确信知道自己正在迈向即将临近的直接个体毁灭时,并没有考虑到自己逃生,而是把全部精神和力量放在保护他人生命上面。还有什么比这种人的行为更清楚地显示出他们的这种意识:自己个体的毁灭只关乎一种现象,这一毁灭本身也只是现象而已,而正遭受毁灭的个体的真正本质却不受这现象毁灭的影响,它仍然在其他个体身上延续;而现在,他们就在其他个体的身上认出了这一本质?他们这种意识正是通过其行为而表现出来。这是因为如果情况不是这样的话,那当我们看到一个人正被死神卡住了咽喉的时候,为何这个人仍然以其最后全部力量表现出对他人的安危和继续生存如此深切之同情和关注?

事实上,我们有着两种截然相反的方式意识到自己的存在。一是在我们的经验直观中:在这种直观里,这一存在

是一种外在的显现，它在这一在时、空中无尽无垠的世界里显得无比渺小；它构成了在这地球上匆匆一现的数以忆计人群中的一员，而这些人每过三十年就产生新的一批。二是沉浸于并意识到自身，感觉到万事万物那惟一真实的本质，而这一本质也在其他的、自己肉身之外的事物中，就像透过镜子一样地反映出来。第一种认知方式只是透过个体化原理把握了事物的现象；但第二种认知方式却直接感觉到作为自在之物的自身。我的这一学说在涉及第一种认知方式方面得到了康德的支持，对这两种认知方式的看法则得到了与《吠陀》相同的意见。当然，人们对第二种认知方式持有这样的简单反对意见：第二种认知方式假设了每一生存之物可以在同一时间、在不同的地点完整地存在。虽然从经验的角度考虑，这一假设是最明显不可能的事情，甚至是荒谬的。但这种情形对于自在之物而言却是完全真实的，因为那种不可能和荒谬纯粹只是建立于构成了个体化原理的现象形式。自在之物、生存意欲完整和不可分地存在于每一生物之中，甚至是至为微小的生物；其完整性丝毫不亚于过去曾经存在、现在仍然存在、将来将要存在的生物总体。正因为这样，每一生存之物，哪怕是最不显眼的一种，都能够对自己说出，“只要我一息尚存，这一世界就不会毁灭”。事实上，尽管所有其他的生存之物毁灭了，这世界的自在本质仍将丝毫无损地存在于这一仅剩的个体生存之物之中；这一个体生物就仍然可以笑对毁灭、沉沦这一幻象。当然，这一结局是不可能的，人们同样有道理持与此相反的说法：如果哪怕是最微小的生物遭到完全毁灭，那在它

身上、与之相随的世界也一并遭到了毁灭 。在这一意义上，神秘的安吉奴斯说：

> 我知道如果没有我，上帝一刻都不会存在；
> 如果我归于无，灵魂就会重头再来。

但为了能让我们甚至从经验的角度在某种程度上看到这一真理，或者起码认清这一真理的可能性，亦即我们的自身可以存在于别的生物身上——这些生物的意识与我们的意识可是不同的和截然分离的——那我们只需回想起被施展了催眠术的人。在他们从催眠中醒过来以后，他们那同样的"我"对自己在此之前所说过的话、做过和经历过的事情都一无所知。因此，个体意识完全是现象的一个点，甚至同一个的"我"也可以产生两个现象的点，两者彼此一无所知。

上述思想在我们犹太化了的西方始终显现出某种相当异样、奇特的成分。在人类的家园，情况可不是这样。在那里，人们信奉另一种信仰。所以，时至今日，例如，在死人安葬以后，神职人员就在大家面前和着乐器的伴奏，一齐唱起《吠陀》的颂诗——它是这样开始的：

> 寄存肉身的精灵千头、千眼和千足，它扎根于胸中，并同时渗透于整个大地。这一精灵是这一世界和一切过去、未来之物。它吸收养分，并赋予一切以不朽。这就是它的伟大。它因此是化为肉身的至高无上

的精灵，这一世界的构成要素是它存在本质的一部分，另外的三部分则在天上永生不灭。这三部分从这世界飞升，但最后一部分仍留凡尘；最后的一部分经由转世轮回享受或者承担自己善行或者恶业的结果。等等。

（参阅科尔布洛克五卷本的《印度的宗教仪式》）

现在，如果把这些颂诗与我们的颂诗相互对照一下，我们就不会惊讶于宣讲"造物主"的英国国教传教士何以在恒河流域对婆罗门教信众收效甚微。谁要想看一看一个英国军官在41年前如何勇敢、有力地驳斥那些先生们所宣讲的荒谬、让人脸红的傲慢主张，并由此体验其中淋漓的快意，那他就应该阅读由这位驻守孟加拉的英国军官所撰写的《为印度人辩护；兼论印度人道德理论系统的种种优越之处》一书（伦敦1808）。这本书的作者以罕有的真诚和坦率讨论了印度恒河流域的教义相比欧洲宗教学说的种种优胜之处。这篇文章虽然只有德文短短5个印张，共80页左右，但时至今天仍然值得把它翻译出来，因为它比任何我所知道的著作都更好、更公开地阐述了婆罗门教所产生的有益和实际的影响，在生活和大众中所起到的作用。这篇报道有别于传教士炮制出来的文章，后者正因为出自传教士的手笔，所以，就不会有多大的可信性。这篇文章与我从一些在印度度过了半辈子的英国军官嘴里听到的相当吻合。要了解总是为自己终身俸禄问题而激动的英国教会教士如何嫉妒和迁怒于婆罗门教，那我们应该看看，例如，在数年

前那些主教们是如何在英国国会持续几个月地狂吠、叫骂。由于东印度当局不依不饶——它在诸如此类的问题上都总是这样——所以,主教们就一次又一次地狂吠不已,而这只是因为英国当局向印度古老和令人尊敬的宗教表示了某些外在的敬意——而这在印度是合乎情理的事情。例如,当扛着神像的游行队列经过时,英国卫兵和军官整齐地站出来擂鼓致敬。再有就是这些官兵拿出一块红布罩在载着神像的车上,等等。这些行为都被迫终止,对朝圣香客的课税也提高了。这些措施当然是为了取悦那些主教大人们。与此同时,那些自命不凡、领取终身俸禄、戴着长而弯曲假发的人继续对我们人类原初的宗教口沫横飞地横加指责,其中世纪式的作派,在我们今天应该称为粗鄙和恶俗。同样,在 1845 年,爱伦伯勒勋爵以凯旋式的队列把在 1022 年已遭可诅咒的马默德毁坏的苏玛诺塔所残存的大门带回孟买,并移交给婆罗门。我认为所有这些都让我们有理由相信:那些主教们不会不清楚在印度居住多年的大部分欧洲人在心里是眷恋婆罗门教的;这些欧洲人对于欧洲的宗教和社会偏见是不以为然的。"所有这些观念",一个属于这一类的欧洲人曾经对我这样说:"只要在印度住上两年,就会像鳞片一样地剥落。"一个在十年前陪伴过德瓦达希的法国人——那是一个文质彬彬的绅士——在我跟他谈起印度的宗教时,马上就充满热忱地慨叹:"先生,那可才是真正的宗教啊!"

究其实质,那些幻想的、间或甚至是奇怪的印度神话——它们时至今日仍然像几千年前一样构成了印度人民

的宗教——也只是以象征，亦即照顾人们的理解力以意象、拟人化和神话化的方式，表达了《奥义书》的学说。每个印度人都根据自己的思想能力和所接受的教育琢磨、感受或者清晰洞察这些神话背后的含意。而偏执、狭隘和粗野的英国牧师却讥笑和亵渎这种宗教神话为“偶像崇拜”，自以为是地要展开改造工程。萨基亚穆尼活佛则从事表里分开、去芜存菁的工作。他的目的就是把高深的道理从意象、神祇等混合物中分离出来，使一般人都可以接触和明白那些纯净的真理。穆尼活佛在这方面的工作做得非常成功；他所信奉的宗教因而是这一地球上最卓越超群的，代表这一宗教的信众也最多。穆尼活佛可以与索福克利斯一道说出：

> 一旦与神祇合力，甚至一无是处的人也从此获得力量；但我敢于不靠神祇的帮助而获得荣耀。

在此附带一提的是，德国一些奴性十足的冒牌哲学家、还有不少研究东方文化的书呆子学者，站在理性犹太教的立场，挂着一丝自负的微笑冷冷地、高高在上地俯视着婆罗门教和佛教——此情此景让人感到异常滑稽。我的确很想推荐这些小人物签订合约参加法兰克福游艺会的猿猴喜剧——如果印度神猴哈努曼的后代子孙不肯容忍他们，那就另当别论。

我认为如果中国的皇帝、暹罗国的国王或者其他亚洲国家的君主允许欧洲列强派遣传教士到他们国家传经布道

的话，那他们完全有权利提出这一先决条件：他们也可以派出同等数量的佛教经师到这些欧洲国家，并享有同等的权利。当然，这些经师必须学过派驻国的语言。这样，我们就可以看到一场别开生面的竞赛，然后看看到底谁能取得最大成效。

试图把全世界都归依其宗教的基督教狂热是不负责任和不可饶恕的。詹姆斯·布鲁克爵士殖民统治了一部分婆罗洲好一段时间——他在1858年9月参加了利物浦举行的"基督教福音传播会"举行的会议，并对这传教会的中心发表了演说。他说道："对伊斯兰教徒，你们没有取得成绩；对印度人你们则完全没有收到效果。现在的情形跟你们初次踏上印度国土的第一天没有两样。"(《泰晤士报》，1858年9月29日)

但基督教传教士在另一方面却是做出了斐然的成绩，并值得嘉许，因为他们当中一些人为我们带来了对婆罗门教和佛教出色和全面的报道，并忠实、准确地翻译了这些宗教的典籍——如果翻译者不是对所翻译的著作怀有挚爱，那他们是不可能取得这样的成就。我把下面这首打油诗献给这些高贵出众的人物：

你们出去之时是老师，
归来的时候则成了学生；
被遮蔽了深意的真理，
从此不再陌生。

所以，我们希望有朝一日，甚至欧洲也能消除所有犹太教神话的影响。或许这一世纪已经到来了：根源出自亚洲、操雅弗语系[7]的人将重获其祖国的神圣宗教，因为在步入迷途很长时间以后，这些欧洲人重新接受这些宗教的时机已经成熟了。

## 9

读了我讨论道德自由的获奖论文以后，任何有思想的读者都不会再对这一点存疑：这样的一种自由在大自然是寻觅不到的，它只能存在于大自然以外。这种自由是一种形而上的东西，在这一自然、物理界里是不可能的。因此，我们的个人行为一点都不是自由的。但人们却把自己的个体性格视为自己自由行为的结果；一个人之所以是这样一个人是因为他一劳永逸地意愿（意欲）成为这样一个人。其实，只要意欲显现在某一个体里面，那意欲就是自在地存在，它因而就构成了这一个体的原初和根本的意欲活动；它独立于一切认知，因为意欲是先于认知的。意欲只是从认知那里获得动因——由于这些动因的作用，意欲持续地发挥其真实本性，并使这一本性得以显现出来；我们也就有了了解这一本性的可能。意欲作为超越时间之物，只要它确实存在，那它就是不可改变的。因此，每一个既定的诸如此类的人，在每一同样的情形之下，只能做出他在这种情形下做出的事情，而外在的这些情形本身也遵循着严格的必然性而出现。所以，一个人一生中由大小事情所构成的现实

人生轨迹就像一只座钟的运动一样被必然地预先确定了下来。出现这种情形，归根到底是因为上述形而上的自由行为进入我们认知意识的方式是我们的直观，而直观是以时间、空间为其形式；所以，那种本来是统一和不可分的行为因为时、空形式的缘故而呈现为遵循根据律四种形态指引的连串分散情境和事件，而遵循根据律的指引正是人们所说的必然性。但这样的结果具有道德的含意，也就是说，从我们的所为我们了解到自己，正如从我们承受的痛苦了解到我们的价值一样。

由此我们更进一步推断：人的个体性并不完全取决于个体化原理，所以，人的个体性并不完全只是现象；人的性格根源究竟有多深属于我并不处理的问题。

在此，我们不妨回想起甚至柏拉图也以其方式把每个人的个体性形容为这个人的自由行为，因为柏拉图把人的个体性解释为这个人的心和性格的结果，正如每个人是转世、轮回以后的产物(《菲德洛斯篇》)。甚至婆罗门教也以神话的形式表达了与生俱来的性格注定不能改变这一看法：在每一个人出生的时候，婆罗门就在每一个人的头骨上以文字刻下这个人的行事和痛苦，这个人的人生轨迹也就据此而展开。他们认为头盖骨上的锯齿痕就是这些文字，而这些文字的内容就是这个人前世生活和行为的业报(参看《教育和奇妙书信集》1819 年版卷 6 第 149 页和卷 7 第 135 页)。这一见解似乎就是基督教神恩选择的教义的根据。

上述讨论引出的另一结论——这已普遍得到经验的证

实——就是：所有真正的功德和优点，不管是道德上的还是智力上的，不仅只具有物理的或者现实经验的根源，而且还有其形而上的根源。所以，这些功德和优点是先验，而非后验的；换句话说，这些东西是与生俱来的，而不是后天获得的；因此，它们的根源并不只在现象之中，而是扎根于自在之物。所以，归根到底，每个人只是做出他本性之中、亦即由他与生俱来的内在已经无法挽回地固定下来的事情。虽然智力才能需要得到发掘、修养，正如大自然的许多产品需要一番加工才可以让人们享受或利用一样，但在这两种情形里，任何修养和加工都不可以取代原有的材料。因此原因，所有只是学习得来的、后天勉为其难获得的、亦即后验的素质——包括道德素质和智力素质——都的确不是货真价实的，是没有内容的表面功夫。从正确的形而上的观点所引出的结论，我们同样可以通过深刻观察经验事情而获致。这一方面的证明甚至还包括所有人都相当重视每一个在某一方面表现出众的人的面相、外形，亦即这个人与生俱来的东西；所以，人们都盼望一睹这个人的风采。当然，肤浅、庸俗之辈出于很好理解的理由会持与此相反的意见；这样，他们就可以得到安慰，希望终有一天他们所欠缺的东西会降临在他们身上。所以，这一世界不仅只是定夺了人们下一辈子的福、祸——这些根据人们在这一辈子的善、恶而定——其实，在这一世界人们就已经得到了最后的审判，因为每个人根据其自身素质、做出的功德就已经随身获得了酬劳和耻辱。婆罗门教和佛教在教导转生轮回时就已深明这一道理。

## 10

人们会提出这一问题：如果两个人分别单独在荒野里长大成人，他们在首次相遇时会怎么做？对此问题霍布斯[8]、普芬多夫[9]和卢梭各自给予了相反不一的回答。普芬多夫相信这两人会友好地互致问候；霍布斯认为他们会彼此敌视对方；而卢梭的看法则是这两个人会彼此擦肩而过，沉默不语。这三个人的看法既是对的又是错的，因为正是在这种情形下，这两个人与生俱来的个体道德倾向之间难以测度的差别就会明显表现出来。这种情形也就好比是测量这种差别的尺度和仪器。这是因为对于一些人来说，看见别人马上就会产生敌对情绪，因为他们的内在深处会告诉自己："这个人是非我！"也有一些人在面对他人时会马上感受到友好的关切和同情，他们的内在会说出："这个人就是另一个我！"在这两种情绪之间有着无数的级别。我们在这关键立场上是如此根本的不同确实是一个巨大的不解之谜。一个名叫巴斯特海姆[10]的丹麦人在他所写的《关于处于原始状态下的人的历史报道》一书里，为我们提供了对人的道德性格所具有的这种先验本质进行多方考察的素材。巴斯特海姆发现：一个民族所表现出来的思想文化和这个民族的道德优点是各自完全独立、分开的，因为这两者经常彼此并不结伴出现。对此现象我们可以这样解释：道德优点完全不是源自理性的思考；对理性思考的训练、培养有赖于思想文化，但道德优点是直接发自意欲本身的，而意

欲的内在成分是与生俱来的，意欲本身是不可以通过文化修养而改进。在巴斯特海姆的笔下，大部分民族都是道德败坏的；但他却在某些野蛮部落看到人们具备许多异常令人钦佩的总体性格特征，例如居住在萨乌岛的居民，还有西伯利亚一带的通古斯人和皮鲁岛人。巴斯特海姆为此难题颇费了一番脑筋：为何某些部落的人异常善良，而他们周围部落的人却又是那样卑劣？在我看来，对此现象的解释是道德素质遗传自父亲。在上述例子中的孤零零的部落来自同一家族，因而是出自同一个祖先，而这个祖先就是一个善良的人。这样，这个部落就得以保持纯洁无瑕。北美出现过许多令人不快的事情，例如逃避公债、明火执仗打劫、抢掠，等等。出现了这些事情，英国人就让北美人想起：北美是英国当年流放罪犯的殖民地，虽然我这里说的只适用于这些人当中的一小部分人。

## 11

一个人的个性（亦即他既定的性格和既定的智力）就像渗透力很强的染料一样，精确决定了这个人的所有行为和思想，甚至包括最琐碎的细节——这样的事实真是奇妙至极。由于人的个性的缘故，一个人的整个人生轨迹，亦即他的内在和外在事情的记录，会显示出与另一个人的人生轨迹截然不同的差别。正如一个植物学家从一片叶子认出整株植物，居维尔从一块动物骨头就能重构这一动物，同样，从一个人的某一典型行为，我们就可以确切了解这个人的

性格。也就是说，我们在某种程度上从这一行为构画出这一个人，尽管这一行为只涉及一些芝麻、绿豆的事情；事实上，这些小事情经常最能帮助我们认识这一个人，因为在处理更重要的事情时，人们会更加小心控制自己；但在小事情上他们会疏于防备，只循着自己的本性行事。如果一个人在处理小事情时做出了完全不顾及别人、绝对自我主义的行为，并从而表现出他的内心并没有公平、正直的感情，那么，我们就不能够在没有足够保障的情况下托付给他哪怕是一文钱。因为这样一个在所有没有涉及财产的事情上，习以为常地表现出缺乏公正的人，他那无限膨胀的自我在日常生活中从那些人们不会计较的微小动作、行为暴露出来，就像一件肮脏内衣从褴褛外衣的孔洞中向外探头探脑一样——面对这样的人谁又会相信他在处理人我间的事情时，在除了正义就再别无其他动因的情况下，能够做到童叟无欺？谁要是在小事上不体恤他人，就会在大事上肆无忌惮。谁要是忽略一个人性格的微小特征，直到吃亏受累了以后才了解到在此时已暴露无遗的性格，那他就只能咎由自取。根据这一条原则，如果我们所谓的好朋友泄露出卑鄙、下流、恶劣的特性——哪怕这只是表现在毫不起眼的小事情上面——那我们就必须马上与这些“好朋友”一刀两断。这样才会避免误中他们阴毒的招数——这些东西时机一到就会现形。这一做法同样适用于我们雇用的仆人。我们应把这一点时刻谨记在心：单独一人也总比被叛徒簇拥着要好。

认识人的入门、基础的确就是坚信一个人的行为在大

体上和本质上并不是由这个人的理智机能及其冀望和决心所指引。因此，并不因为这个人愿意成为这样或者那样的人，他就可以成为这样或者那样的人，不管他的愿望是多么的真诚。这个人的行为发自这个人与生俱来的和不可改变的性格，并由动因特别、具体安排。因此，一个人的行为是性格和动因这两种因素的产物。所以，我们可以把一个人的行为比作一颗行星的运动轨迹：行星划出的轨迹是给予这一行星的离心力和太阳对其牵引的向心力共同作用的结果，前者代表了性格，后者则是动因的影响。我在这里几乎不仅仅是比喻，也就是说，行星所以运动起来的离心力，虽然受到引力的限制，但在形而上的意义上而言，就是在这一行星显现出自身的意欲。

谁要是明白了上述的道理就会清楚：我们对于自己在将来某一处境会如何作为的判断顶多只是猜测而已，虽然我们经常会把这一猜测视为定论。例如，在别人提出某一方案以后，一个人会非常真诚，甚至非常乐意地许下诺言在将来某种情况下做出这样或者那样的事情。但他是否会履行这一义务可一点都不是确定的，除非他的本性决定了他所作出的承诺本身，无论何时何地对于这个人来说都是一个足够有力的动因——因为，例如，他非常顾虑自己的信誉，而这一维护信誉的动因所发挥的作用跟别人的强迫没有两样。另外，这个人在将来某一情形出现的时候会如何作为，也可以预先完全确定下来——只要我们正确、细致地了解了这个人的性格以及他将身处其中的外在情形对他性格所产生的影响。如果我们已经见过他在相似情形的行

为，那预知当然就非常容易了；因为他在第二次会不可避免地做出同样的事情，但前提当然始终是：在第一次的时候，他已经正确和完全地了解了当时的情形。这是因为，正如我已经常指出了的，"最后产生作用的原因并不以其真正的本质发挥作用，而只是根据其本质被了解的程度产生效果。"（苏阿雷斯[11]，《形而上学的讨论》）也就是说，一个人在情形第一次出现时并不知晓或明白的东西不会对他的意欲产生影响，正如某一绝缘体阻止了导体作用的话，电流传导也就停止一样。性格的不变本质和由此产生的必然行为在下面这一例子里异常清晰地显现出来：某个人在某些情况下并没有像他应该的那样行动，因为他欠缺果断、坚定、勇气或在那一刻所需要的素质。在事后，这个人认识到自己处理事情不当并为之后悔。他或许向自己说："啊！如果事情可以重头再来，我就会做出不同的行为！"但相同的情形一旦再度出现，他又再次做出了和以前一样的事情——他自己都为此现象感到莫名其妙。

莎士比亚的戏剧为我们提供了大量的例子，至为清晰地说明现正讨论的真理；因为莎翁彻底相信这一真理，他直观的智慧把这一真理以具体、形象的方式表达在他著作中的每一页。尽管如此，我现在还是举出一个例子——莎翁在这一例子里把这一真理表现得淋漓尽致，但却又丝毫没有存心要这样做，也没有做得生硬、过火，这是因为作为一个真正的艺术家，莎翁从来没有从概念出发。相反，他只是满足于把自己直观所见和直接了解的这一心理真实情形表现出来。他并不在乎只有为数不多的人会注意和明白这一

道理,也不曾想到在将来的某一天在德国,肤浅和愚蠢的家伙会详细分析说他写下这些剧本只是为了阐解一些道德方面平平无奇的理论。我想说的是诺森伯兰伯爵一角。他在三部悲剧里面连贯出现,但都是以配角的身份出场。他分散出现在十五幕中为数不多的几个场景里。这样,如果我们在阅读时没有全神贯注的话,尽管作者牢牢把握着这一角色,我们仍然会很容易就遗漏这一角色以及这一角色在道德上的一致性,因为对他性格的揭示分散在不同的段落。莎士比亚让这位伯爵在每次出场时都道貌岸然,有着高贵的骑士派头,谈吐也与此相配。莎翁间或甚至让他的嘴巴说出一些相当优美和高雅的辞藻。这是因为莎士比亚的手法和席勒相差很远。席勒喜欢把他笔下的魔鬼涂抹成黑色;作者对其角色的赞许或者反感就在这些角色说出的话语中流露了出来。但在莎士比亚和歌德的笔下,人物一旦站在那里说话,那说出的话语都是完全合乎当时的情理,哪怕这个角色是一个魔鬼。在这方面,我们可以比较一下歌德和席勒作品中的艾尔巴公爵。我们在《理查二世》中初次见到了诺森伯兰伯爵。在这一剧中,他第一个站到波林布鲁克一边阴谋对抗国王,而波林布鲁克后来就成了亨利四世。诺森伯兰伯爵私下里对亨利四世阿谀奉承(第二幕,第三景)。在接下来的一幕里,诺森伯兰伯爵因为在说起国王的时候直呼理查而遭到斥责,但他发誓那只是为了简约。这事情过去不久,他就用一番花言巧语说服了国王屈膝投降。在接下来的一幕,他苛刻、无礼地对待让位的国王。到最后,失魂落魄和郁郁寡欢的国王再一次忍无可忍——他

吼道:“魔鬼,我还没进地狱你就已经折磨我了!”在剧的结尾,他向新国君报告说:他已把前度国王追随者的头颅砍下并送往伦敦去了。在莎翁后来的悲剧《亨利四世》里面,诺森伯兰伯爵以同样方式煽动对抗新任君主。叛乱者在第四幕联合起来,准备在第二天早上发动一场大的战役。他们急不可耐地等待诺森伯兰伯爵和他的军队。最后,诺森伯兰伯爵差人捎来一封信:他正抱病在身,但他又不放心把军队交给别人;尽管如此,他希望他的同志们勇敢前进、奋勇杀敌。叛乱者这样做了,但由于诺森伯兰伯爵军队缺阵而导致实力大减。他们遭受了重创,造反的头目也大都被俘虏了。诺森伯兰伯爵的儿子,英勇的“热刺”,也被威尔士亲王亲手击倒。在接下来的另一部戏剧——《亨利四世》的下半部——诺森伯兰伯爵为自己儿子的死亡爆发出雷霆之怒,喘着粗气叫嚷复仇。他再次煽动起暴乱,叛乱的首领们聚集起来准备复仇。在第四幕,一场大战迫在眉睫,他们等候着与诺森伯兰伯爵的军队会合。一封信到了:诺森伯兰伯爵因为无法聚集足够的将士,所以,他将到苏格兰避避风头;尽管如此,他打心眼里祝愿他的同党英勇作战并获得最终的胜利。得到这一消息以后,叛乱者与国王达成协议并缴械投降。国王后来并没有遵守协议,叛乱者也就被消灭了。

因此,一个人的性格并不是这个人理智思考和选择以后的产物。在一个人的行为里面,智力所能做的只是把动因呈现给意欲。智力作为旁观者和目击证人,只能眼睁睁看着动因作用于性格,从而形成人生的轨迹,而在这一人生

轨迹里面发生的总体事件，严格来说，其发生的必然性与钟表运动的必然性一般无异。关于这一点，读者可参阅我《论意欲的自由》的获奖论文。认为在做出每一具体、特定的行为时，人的意欲(意愿)是完全自由的看法是一种错觉。在那篇论文里我把人的这一错觉还原其真正的含意和根源；我以此方式陈述了产生这一错觉的作用原因。在下面运用目的论以解释这一自然错觉的同时，我想一并补充产生这一错觉的目的原因。自由和原初性其实只属于人的悟知性格[12](intelligibeln Charakter)——智力只能在人所走过的一生中了解到这一悟知性格——但在人们看来，人的每一单独行为似乎有着这样的自由和原初性。这样，对于我们的经验意识来说，原初的作品就似乎经由我们的单个行为而崭新地开始和结束；我们的人生历程也就以此获得了最大限度的道德警示，因为我们只有经过人生的历程才能对我们性格中所有不良的一面有所感觉。也就是说，只有这样，我们的良心才会伴随我们做出的每一个行为，并发出这样的评语："你本来不应该这样做，你本来应该做出这样或者那样的事情。"——虽然这句话等于是说"你本来不应该是这样的人，你本来应该是这样或那样的人"。由于一来我们的性格不可改变，二来我们持续身处其中的外在情形遵循着严格的必然性而出现，所以，人生的历程总体上从开始到结束都被精细确定了下来。尽管这样，一个人的一生，连带其主体和客体的既定命运，会比另一个人的一生更加幸福、高贵和具有价值。所以，如果我们不是剔除所有公道、正义的话，那我们就会得出这样的假设：一个人与生俱来的

主体条件,以及这个人出生于其中的客体条件,都是这个人前世道德的因在今世结出的果。这一思想在婆罗门教和佛教中牢牢奠定了地位。

马基雅维里似乎完全没有着意于哲学思辨,但他独特、极具穿透力的悟性却让他说出下面这一句极其深奥的话语。他得出这一见解的前提是能够直观认识到:在既定的性格和既定的动因齐备以后,接下来的行为就遵循完全的必然性而发生。他在喜剧《克里提亚》的开场白这样说:"在这世上,如果相同的人和相同的情势再度出现,那用不着一百年,现在的人就会再度聚首,就会做出现在他们正在做的同样事情。"但圣奥古斯丁在《上帝之城》所说过的话可能引导马基雅维里得出这样的见解。

古人对命运的看法不外乎就是他们在意识中确信发生的一切事情都被因果链连接起来,这些事情的发生因而就是遵循着严格的必然性;据此,将来发生的事情已经是完全固定、不变地确定了下来,不容有丝毫的更改,一如过去已经发生了的事情。确切预言将来的事情——在古人的命运神话里——才只是被视为不可思议的事情,如果我们剔除催眠预知和第二视觉的可能性的话。我们不可以试图以肤浅的空谈和愚蠢的借口反驳命运论的基本真理,而是应该作出努力清晰明白和察觉这一真理,因为这一真理是可被实证的——它为我们提供了了解我们那谜一样神秘的生存的重要素材。

上帝决定命运论和上述命运论之间的差别并不是在总体上和根本性的。两者间的差别在于前者认为:人的既定

性格和对人的行为的外在限制出自某个具认知之物，而后者则认为这一切并不发自具认知之物。就结果而言，这两种命运论殊途同归：必须发生的事情肯定发生。而道德自由的概念是与原初性的概念密不可分的。这是因为如果说一个生存是另一个生存的作品，但在意愿（意欲）和行为方面前者却是自由的——那这一看法玩弄字眼说说还可以，但在缜密的思想里却是欠缺根据的。也就是说，谁要是从无中创造出某一生存，那他也就一并创造出和确定了这一生存的本质，亦即这一生存的总体素质，因为既然创造者把某样东西创造出来，那他也就创造了这样东西所具备的、已经精确固定下来的素质。那么，以此确定下来的素质就会随后遵循必然性而显现出来，并发挥出效果，因为这些素质的所有外现和发挥的效果只是这些素质被活动起来的结果——这些素质只需要外在的时机就会显露出来。只要一个人是这样的人，那他就必然做出这样的事。因此，功德和罪过并不系于这个人的具体行为，而是与这个人的真正本质和存在相连。所以，一神论和人们应负担的道德责任是格格不入的，因为这样一种道德责任始终归于这一生存的创造者。这一造物主才是真正的责任人。人们试图作出劳而无功的努力，运用人享有道德的自由这一概念以协调这些矛盾，但这牵强的协调说法总是一再站不住脚。自由的存在同时也必须是原初的存在。我们的意愿（意欲）是自由的话，那它也就同时是原初之物；反之亦然。前康德教条主义试图分开这两个难题；为此目的，他们被迫假设存在两种自由：在宇宙起源学里面是世界形成的第一原因的自由；在

道德学和神学里，则是人的意愿（意欲）的自由。因此缘故，康德的第三对和第四对悖论也就是探讨自由的问题。

相比之下，在我的哲学里，坦白、公开承认人的行为有其严格必然性与我所宣讲的这一学说并没有矛盾：显现出自身的意欲也存在于不具认识力的存在物。否则，如果真的有这样一种行为的自由，而这些行为并不像其他所有的作用效果那样受到严格必然性的控制，那么，其实有其必然性的行为就会与意欲活动——它也表现在不具认识力的存在物的运动中——相抵触。另外，正如我在上文表明了的，我的关于意欲行为有其必然性的同一学说无法避免地让我们必然得出这一推论：人的存在和本质是他的意欲的结果，而意欲因而就是自为之物，而不是依赖于某一造物主的存在。但在与此相反的假设里，所有的责任就会荡然无存，就像我已表明了的；并且，这一道德的世界，如同自然、物理的世界一样，就会只是一台机器——它的制造者把它发动起来纯粹是为了自己的消遣。所以，凡是真理都是连贯、统一的，它们彼此补充、论证，而谬误则处处碰壁，矛盾之处在所难免。

## 12

道德说教对人的行为所产生的影响，其性质及其局限——我在论文《论道德的基础》20，已经详尽地探讨过了。与道德说教在本质上相类似的是别人的榜样例子的影响。但与说教相比，别人的榜样能够发挥出更大的影响力，因

此，我们有必要对后者作一番简短的分析。

榜样例子首先发挥的是阻挠或者鼓动的作用。当榜样使人放弃这个人很想做的事情时，它就是发挥了阻挠的作用。也就是说，这个人看到其他人并没有做出这样的事情——由此他得出了这一泛泛的推论：做出这样的事情是不明智的，这种事情因而会给他本人、他的财产或者声誉带来危险。他有了这一想法以后，就相当乐意不再亲自调查一番。或者，他甚至亲眼目睹做出这样事情的人承受了糟糕的后果。这种榜样例子起到的是阻挠作用。而发挥鼓动作用的榜样例子采取的是两种方式：①它促使一个人做出这个人其实并不想做的事情，他这样做只是因为担心不这样做的话就会给自己带来某种危险，或者会有损自己在他人心目中的印象；②它鼓励这个人做出自己想做、但却由于顾虑危险或者羞辱而一直没有做的事情。这类榜样例子发挥的是鼓动、诱惑的作用。其次，别人做出的榜样会使这个人注意到在这之前他一点都不曾注意到的事情。假设是这种情况，那别人做出的榜样显而易见首先只是对他的智力发挥作用；对他意欲的影响在这里则是次要的。并且，当这一榜样真的对其意欲产生影响时，那是经过了这一中间媒介：自己对事情作出了判断或者相信了做出榜样的人。别人做出的榜样例子之所以能够产生相当有力的影响，都是因为人们普遍缺乏判断力，通常也没有多少知识去亲自探索自己该走的路。所以，他们就十分乐意跟随别人的步子。据此，一个人越缺乏判断力和知识，那他就越容易受到别人事例的影响。别人的例子也就成了大众的指路明星。大部

分人的行为、做事，无论所涉及的事情是大是小，都可以归结为纯粹仿效他人；哪怕是处理最琐碎的事情，他们仍然不是依据自己的判断行事。究其原因，就是害怕思考、琢磨，以及顺理成章不信任自己的判断力。人们这种出奇强烈的模仿他人的倾向也证明了人与猿猴的亲缘关系。模仿和习惯就是人们大部分行为的有力动因。但是，别人的例子对某一个人的作用方式却是由这个人的性格所决定。因此，别人的同一个例子对一个人可以产生诱惑、怂恿的作用，对另一个人却会起到威吓、惩戒的效果。我们有很多机会观察到这种情形，例如，与人交往的不当、无礼举止以前是没有的，现在却逐渐扎根、蔓延。某一个注意到这些不良举止的人会想："哟！怎么会有这样的事情？这是很自私的，一点也不为他人考虑！我一定要引以为戒，不能做出这样的事情。"但另外就有二十个人这样想："哈！这个人能够做出这样的事，那我也一样可以的了！"

从道德的角度考虑，别人的例子和说教一样当然能够有助于社会和法律上的改进，但却不会帮助改进一个人的内在，而一个人的内在才真正关乎这个人的道德。这是因为别人的榜样只是作为个人的动因产生作用，所以，榜样例子能够发挥作用的前提条件是一个人能够接收、接受这种动因。但一个人的性格是倾向于接收、接受这种动因抑或另外的一种动因，正好决定了这个人本来的、真正的并且是与生俱来的道德素质。总的来说，别人树立的榜样是帮助显现出我们性格中良好或者糟糕素质的手段，但这些手段却无法产生这些素质。所以，塞尼加的话说得很对："意欲

是教不会的。"所有真正的道德品质,无论好坏,都是内在天生的 这一道理与婆罗门教和佛教的轮回学说相当吻合——这是与犹太教相比较而言的。根据前者的轮回学说,"一个人做出的恶行和功德如影随形般地伴随着一个人从这一世轮回到下一世。"而犹太教却认为一个人来到这一世上时,他在道德上是空白的;他根据那令人难以想象的"毋需根据的自由、任意选择",因而也就是经过理性的思考,决定了自己到底要成为天使还是魔鬼,抑或是介乎两者之间的人。犹太教的这些说法我知道得很清楚,但我对其不屑一顾,因为我唯真理是务。我也不是哲学教授,我的职责不是首要巩固、维持犹太教的基本观点,尤其是这一观点已成了永远妨碍人们获得任何哲学认识的绊脚石。"毋需根据的自由、任意选择"打着"伦理道德的自由"的名义,成为了哲学教授爱不释手的玩具。我们就让他们自得其乐吧!这些聪明、正直和真诚的人啊!

## 注 释

[1] 阿诺德·格林克斯(1624—1699):尼德兰哲学家,著作是《伦理学》。——译者

[2] 克里斯浦斯·萨鲁斯提乌斯(公元前86—公元前36):罗马帝国的第一位古典希腊史家。——译者

[3] 阿斯莫底斯:善用魔法的邪恶精灵。——译者

[4] 约瑟夫·戈比诺(1816—1882):法国历史人类学者和现代种族研究的奠基人。——译者

[5] 普鲁特斯，希腊神话中善变外形的海神。——译者

[6] 约翰·蒂希拜恩（1751—1829）：德国画家，歌德的朋友。——译者

[7] 雅弗语系和高加索语系同宗，它是流行在欧洲和西亚的一组早期非印欧语系。

[8] 托玛士·霍布斯（1588—1679）：英国哲学家，著作有《论人的本质》等。——译者

[9] 萨弥尔·普芬多夫（1632—1694）：德国法律学家、历史学家。——译者

[10] 克里斯蒂安·巴斯特海姆（1740—1819）：丹麦神学家、博物学家。——译者

[11] 弗·苏阿雷斯（1548—1617）：西班牙神学家、哲学家。——译者

[12] 根据叔本华的思想，性格有"悟知性格"和"验知性格"之分，这些概念是由康德首先提出并为叔本华所"完全接受"。叔本华本人对这两者的定义是："悟知性格就是作为自在之物的意欲——只要这意欲在某一特定的个体、以某一特定的程度存在；而验知性格则只是悟知性格的显现——验知性格根据时间、空间，在形体化中和通过个体的行为方式呈现出来……每个人的悟知性格可被视为在时间之外的意欲活动，它因此是不可分也不可改变的；而验知性格则是这意欲活动在时、空、根据律的各形式中展开和引出的现象。"（《作为意欲和表象的世界》55）——译者

# 论生存的痛苦与虚无

## 1

如果痛苦不是我们生活最接近和直接的目的，那我们的生存就是在这世上最违反目的的东西了。这是因为如果认为在这世上无处不在的、源自匮乏和困难——这些密不可分——的那些永无穷尽的痛苦没有任何目的，纯粹只是意外，那这一假设就是荒谬的。我们对痛苦的敏感几乎是无限的，但对享乐的感觉则相当有限。虽然每一个别的不幸似乎是例外的情形，但在总体上，不幸却是规律中的惯常情形。

## 2

溪水只要没有碰上阻碍物就不会卷起漩涡，同样，人性和动物性决定了我们不会真正察觉和注意到与我们的意欲相一致的一切事情。如果我们真的对事情有所注意的话，那这些事情肯定就是没有马上顺应我们的意欲，这些事情已经遇到了某种阻碍。相比之下，一切阻碍、抵触或者拂逆我们意欲的事情，也就是所有让我们不快和痛苦的事情，马

上和直接就被我们异常清楚地感觉到了。正如我们不会感受到整个健康的身体，而只会觉得窄鞋子夹住脚趾头的一小处地方，同样，我们不会考虑到所有进展顺利的事情，而只会留意鸡毛蒜皮的烦恼。我多次反复强调过的真理——舒适和幸福具有否定的本质，而痛苦则具肯定的特性——正是建立在上述事实的基础之上。

所以，大多数形而上学体系所宣扬的痛苦、不幸是否定之物的观点，其荒谬在我看来实在是无以复加；其实，痛苦、不幸恰恰就是肯定的东西，是引起我们感觉之物。而所谓好的东西，亦即所有的幸福和满意，却是否定的，也就是说，只是愿望的取消和苦痛的终止。

与这一道理互相吻合的还有这一事实：我们一般都会发现快乐远远低于、而苦痛则远远超出我们对这些快乐或者苦痛的期待。

谁要想大概地检验一下这一说法，亦即在这一世上快乐超出苦痛，或者，快乐和苦痛起码能够持平，那他只需把一只动物在吞吃另一只动物的时候，这两只动物各自的感受互相对照一下就足够了。

3

在遭遇每一不幸或承受每一痛苦时，最有效的安慰就是看一看比我们更加不幸的其他人——这人人都可以做到。但如果所有人都承受着不幸和痛苦，那我们还会有其他方法吗？我们就像在草地上玩耍的绵羊，而屠夫则盯着

这些绵羊，心里已经想好逐一向它们开刀的次序。这是因为在好日子的时候，我们并不知道命运此刻已为我们准备了何种不幸和祸害：疾病、贫困、迫害、残废、失明、疯狂抑或死亡。

历史向我们展示国家和民族的生活，但除了向我们讲述战争和暴乱以外，别无其他，因为天下太平的日子只是作为短暂的停顿、幕间的休息偶尔、零散地出现。同样，个人的生活也是一场持续不休的争斗——这可不是比喻与匮乏和无聊的抗争，而是实实在在地与他人拼争。无论在哪里，人们都会找到拼争的对手，争斗始终是没完没了，到死为止仍然武器在握。

4

“时间”每时每刻催逼着我们，从不让我们从容喘息；它在我们每一个人的后面步步紧跟，就像挥舞着鞭子的狱卒——我们的生存因而平添了不少痛苦和烦恼。只有那些落入了无聊的魔掌的人才逃过了这一劫。

5

但是，正如没有了大气的压力，我们的身体就会爆炸，同样，人生没有了匮乏、艰难、挫折和厌倦，人们的大胆、傲慢就会上升；就算它不会达到爆炸的程度，也会驱使人们做出无法无天的蠢事，甚至咆哮、发狂。无论何时，每个人都

确实需要配备一定份额的操劳，或者担心，或者困苦，正如一艘船需要一定的压舱物才能走出一条笔直和稳定的航线一样。

“匮乏、操劳、忧心”固然是几乎所有人终其一生的命运，但如果人们所有的欲望还没有来得及出现就已经获得满足，那人们又将如何排遣自己的生活时间？假设人类移居到了童话中的极乐国——在那里一切都自动生长出来，鸽子也是烤熟了在空中飞来飞去，每个人很快就能找到自己的热恋中人，并且不费吹灰之力就得到她和拥有她——如果是这样，那么，一部分人就会无聊得生不如死，或者，他们会自行上吊了结；而另一部分人则寻衅打架，各自掐死、谋杀对方，从而制造出比大自然现在加在他们身上的还要多的痛苦。因此，对于这样的人类，再没有别的更合适的活动舞台和更合适的生存了。

## 6

由于舒适和快感具有否定的特性，而痛苦却具有肯定的本质——这我在上文已经向读者作了回顾——所以，衡量一个人的一生是否幸福并不是以这个人曾经有过的欢乐和享受为尺度，而只能视乎这个人的一生缺少悲哀和痛苦的程度，因为这些才是肯定的东西。但这样的话，动物所遭受的命运看上去似乎就比人的命运更可忍受了。就让我们更仔细地考察人和动物这两种情形吧。

无论幸福和不幸以何种复杂多样的形式出现，并刺激

人们追求前者和逃避后者，构成所有这一切的物质基础却是身体上的满意或者苦痛。这一基础相当狭窄，无非就是健康、食品、免受风雨寒冷的袭击、得到性欲的满足，或者，欠缺所有这些。因此，人并不比动物享有更多真正的身体享受，除了人的更加发达的神经系统加强了对每一享乐的感觉——但与此同时，人对每一苦痛的感觉也相应提高了。在人的身上被刺激起来的情感比动物的情感不知强烈了多少倍！情绪的动荡也深沉得多和激烈得多！但所有这些最终也只是为了获得和动物同一样的结果：健康、饱暖等等。

人和动物之所以表现出不尽相同的情形首先是因为人想到了不在眼前的和将来的事情——这样，经过思维的作用，所有一切都被增强了效果；也就是说，由于人有了思维，忧虑、恐惧和希望也就真正出现了。这些忧虑、恐惧和希望对人的折磨更甚于此刻现实的苦、乐，但动物所感受的苦、乐则只是局限于此刻的现实。也就是说，动物并没有静思回想这一苦、乐的浓缩器；所以，动物不会把欢乐和痛苦积存起来，而人类借助回忆和预见却是这样做的。对于动物来说，现时的痛苦也就始终是现时的痛苦，哪怕这种痛苦无数次反复出现，它也永远只是现时的痛苦，跟它第一次出现的时候没有两样，这一现时的痛苦也不会累计起来。所以，动物享有那种令人羡慕的无忧无虑和心平气和。相比之下，由于人有了静思回想和与此相关的一切，那些本来是人与动物所共有的基本苦、乐在人那里却发展成为对幸福和不幸的大为加强了的感觉——而这些会演变成瞬间的、有时甚至是致命的狂喜，或者足以导致自杀行为的极度痛苦

绝望。仔细考察一番,事情的原委是这样的。满足人的需求本来只是比满足动物的需求稍为困难一点,但为了加强其欲望获得满足的快感,人却是有目的地增加自己的需求。奢侈、排场、烟酒、鸦片、珍馐百味以及其他与这些相关之物就是由此而来。除此之外,同样是因为静思回想的缘故,只有人才独一无二地领略到因雄心、荣誉感和羞耻感所产生的快乐——但同时也是痛苦。这一苦乐的源泉,一言以蔽之,就是人们对于别人如何看待自己的看法。出自这一源泉的苦、乐超乎常规地占据了人的精神,事实上,这些苦、乐几乎超出了所有其他方面的快乐或者痛苦。争取获得别人良好看法的雄心壮志尽管表现出千奇百怪的形式,但这却是人的几乎所有努力奋斗的目标——而这些努力已经超出纯粹为了身体苦、乐的目的。虽然人比动物多了真正的智力上的享受——这有着无数的级别,从简单的游戏、谈话一直到创造出最高的精神智力作品——但是,与这种智力享受相对应的痛苦却是无聊,而无聊却是不为动物所知的,起码对于处于自然状态之下的动物是这样。也只有最聪明的动物在被驯养的情况下才会受到一点点无聊的袭击。但无聊之于人的确犹如鞭笞般难受。这种痛苦我们可以见之于那些总是关心填充自己的钱袋甚于自己脑袋的可怜人;对于这些人来说,他们富裕的生活条件已经变成了一种惩罚,因为现在他们已经落入无聊的魔掌。为了逃避无聊的打击,这些人就四处奔走、慌不择路,一会儿到这里旅行,一会儿又到那里度假。甫一抵达某一处地方,就紧张兮兮地打听可供"消遣的去处",一如饥寒交迫的穷人忧心地询问"派

发救济的地方”,因为,当然了,匮乏和无聊是人生的两极。最后,需要指出的是,在满足性欲方面,人自有其独一无二的执拗和挑剔,而这有时候会加强至强烈程度不一的激情之爱——对此论题的讨论我在《论性爱》一文已作详尽的讨论。这样一来,性欲的满足对于人来说,就成了长时痛苦和短时快乐的源泉。

此外,让人惊叹的是这样的事情:由于人具备了动物所没有的头脑思维,所以,人就在自己与动物所共有的狭窄苦、乐基础之上构起了由人的悲欢组成的既高且大的建筑物;在涉及这些悲欢、苦乐方面,人的心情也就受制于强烈的情绪波动和激情震撼,所有这些所留下的印记就清楚展现于他脸上的皱纹——但到头来,这些其实也就是动物同样获得的东西,而且,动物付出了更少感情和苦痛代价就得到了它们! 由于所有的这一切,人所感受到的痛苦就比快乐要多得多,这些痛苦还由于人确切“知道”了死亡而大为加强。相比之下,动物只是本能地逃避死亡,它们并不真正知道死亡这回事,因此也不会像人那样的确与死亡打着照面,永远面对着这一前景。虽然只有少数动物得尽天年,大多数动物却刚好只有足够的时间繁殖其种属,然后,如果不是更早的话,就成了其他动物的猎物,而唯独只有人才可以一般来说做到死于所谓的自然死亡——当然这里面也有相当一部分例外——虽然如此,基于我上述的理由,动物仍然具有其优势;再者,人同样像动物那样甚少真正得尽天年,因为人的不自然的生活方式连带人的操劳和情欲,还有由所有这些引起的种属退化,都很少能够确保他享尽天年。

动物比我们更满足于只是存在；植物对此则更是全然的满足；而人能否满足则根据其意识的呆滞程度而定。与此相应的就是动物比人更少痛苦，但同时也更少快乐。这首要是因为动物一方面没有“担忧”，以及这些所带来的折磨；但在另一方面，动物也没有了真正的“希望”。这样，动物也就不会通过想法和念头以及与这些东西相伴的种种美妙幻象期待美好的将来——而这种期待却是我们大部分高兴和快乐的源泉。所以，动物在这一意义上是没有希望的。动物没有担忧和希望恰恰是因为动物的意识局限于直观所见之物，因此也就是局限于现时此刻。所以，动物只对那些此刻已经呈现在其直观面前的事物才会有极为短暂的恐惧和希望；而人的意识视野包括整个一生，甚至越出这一范围。但也正因此缘故，动物与我们相比在某一方面却似乎的确更有智慧，也就是说，它们能够心安理得、全神贯注地享受现时此刻。动物就是现时的体现，它们明显享有的平静心境经常让受到忧心和思虑折磨、时常不安和不满的我们心生羞愧。甚至那些我们刚刚讨论的希望和期待所带给我们的欢乐也不是免费的。也就是说，一个人经由希望和期待所提前享受到的满足在稍后则从实际的享受中扣除，因为他稍后获得的满足正好与他在这之前的期待成反比。相比之下，动物的享受既没有提前得到，也没有在稍后打上折扣，它们因而是完整、不打折扣地享受现时真实的事物本身。同样，不幸也只是恰如其分地烦扰动物，但对于我们，这些不幸却由于预见和恐惧的原因而增加了十倍之多。

正是动物所独有的这种“完全沉浸于现时”的特点使我

们看着驯养的动物就能得到很大的快乐。这些动物就是现时的化身，它们在某种程度上让我们感觉到每一轻松和明快的时间所具有的价值——对于这些时光，心事重重的我们通常不加理会就让其过去了。但动物上述那种更满足于生存的素质却被充满自我、没有心肝的人类所滥用；人们经常剥削和压迫动物，动物除了只是苟且偷生以外已经别无其他了。例如，那本来天生是遨游半个世界的小鸟却被囚禁在一英尺见方的空间，慢慢憔悴、叫喊而死，因为

> 困于笼子的小鸟心情郁闷，
> 它的歌唱不再是快乐，而是发自愤恨。

而具高等智力的狗——它们是人类最忠诚的朋友——却被人们套上了铁链！看到犬遭受如此虐待，我就感受到深切的同情，同时也对这狗的主人感到极大的愤慨。我想起几年前《泰晤士报》报道过的一桩事件：某一勋爵把一只大狗用铁链拴了起来。某天当这位勋爵走过院子的时候，忽发奇想向这条狗走去，并想拍打一下狗头。结果，他的整只手臂被这只狗撕开了，并且罪有应得！这只狗试图以此表示："你不是我的主人，你是个魔鬼——你把我的短暂的存在已经弄成了地狱一般！"但愿所有拴起犬的人都落得同样的下场。把鸟儿关在一尺见方的笼子也是虐待动物：把这种得天独厚、能够快速掠过天空的生物囚禁在这小许的空间，目的只是聆听它们的叫喊！

## 7

如果上述议论的结果就是：提高了的认识力使人的生活变得比动物的生活更加痛苦，那我们可以把这种情形归因于下面的一条普遍的法则，我们以此还可以对这种情形获得更全面的概览。

认知就其本身而言始终是没有痛苦的。痛苦只是与意欲有关，它不外乎就是意欲受到抑制、阻碍；但对此的附加条件却是这种抑制和阻碍必须伴随着对抑制和阻碍的认识。也就是说，正如光线只有在这种情形下才能照亮空间：空间里有物体存在并把光线反射回来；也正如声音需要共鸣、回响，需要碰撞在硬物上振动的空气波才能在一定的距离为耳朵所听见——在空荡的山顶上发出的声音和在空旷之地的歌唱也正因此只能产生微弱的音响效果——同样，意欲所受到的抑制必须伴以认识力才能被我们感觉为痛苦，但痛苦对于认识力本身来说却是陌生的。

因此，感到肉体苦痛的前提条件就已经是神经及其与脑髓的连接。所以，如果手脚通往脑髓的神经被切断，或者，由于施用了哥罗芬麻醉，脑髓本身失去了功能，那手脚的受伤是不会被我们感觉得到的。为此理由，垂死之人的意识一旦消失，那在这之后的身体抽搐就都被视为没有痛苦。而感受"精神"痛苦是以认知为条件就更是不言自明的，并且，精神的痛苦随着认知的程度而增加很容易就可以看得出来，上述的议论和在《作为意欲和表象的世界》第一

卷 56 的内容也证实了这一点。所以，我们可以这样形象地表示这里面的关系：意欲是琴弦，对意欲的抑制或者阻碍则是琴弦的颤动，认知是琴的共鸣板，痛苦则为音声。

那么，根据这一说法，不仅无机体不会感到痛苦，植物也是同样没有痛苦的——无论意欲在这两者受到怎样的抑制。相比之下，每一动物，甚至是纤毛虫，也会感觉到痛苦，因为认知是动物的真正特征——不管这一认知是如何欠缺完美。随着认知沿着动物的等级相应获得提高，痛苦也在同步加深。所以，在最低等的动物里痛苦是最轻微的，例如，昆虫在身体的后半截几乎已全被撕开、仅以一点点肠子粘连着的时候仍能狼吞虎咽地进食。但甚至是最高等的动物，由于其缺乏概念和思想，它们所承受的痛苦与人的痛苦仍然不能相提并论。也只是有了否定意欲的可能性以后——这得之于理智及其反省回顾——对痛苦的感受力才达致了最高程度。如果没有了否定意欲的可能性，那这种对痛苦的感受就成了毫无目的的残忍折磨。

## 8

在年轻的时候，我们憧憬着即将展开的生活，就像在剧院里等候大幕拉开的小孩——他们高兴和迫切地期待着即将上演的好戏。我们对确切将要发生什么一无所知其实是一种福气，因为对于知道真相的人来说，这些小孩有时候就像是无辜的少年犯：虽然他们并非被判了死刑，而是被判了要生活下去，但对于这一判决的含意，这些小孩并不明白。

尽管如此，每个人都想活至高龄，亦即进入这样的状态："从今以后，每况愈下，直到最糟糕的一天终于来临。"

## 9

如果我们尽可能近似地设想一下太阳在运转的过程中所照耀到的各种匮乏、磨难和痛苦的总和，那我们就得承认：如果太阳不曾在这地球上创造出生命——就像月球上那样——并且，地球的表面仍然处于晶体的状态，那情形就会更好。

我们也可以把我们的生活视为在极乐的虚无安宁中加进的一小段徒劳无益的骚动插曲。不管怎么样，甚至那些日子混得还相当可以的人随着生活时间越长，就越加清楚地意识到：生活总的来说就是幻灭，不，应该是骗局才对；或者更清楚地说：生活有着某种扑朔迷离的特质。当两个青年时代的朋友在分别了大半辈子、已成白头老翁之时再度聚首，两个老者相互间刺激起来的感觉就是"对整个一生完全彻底的幻灭和失望"——因为看到对方就勾起了自己对早年的回忆。在往昔旭日初升的青春年华，生活在他们的眼里美轮美奂；生活允诺我们如此之多，最终履行的诺言又是屈指可数。在这两个老朋友久别重逢之时，这种感觉分明占据了上风，他们甚至不需要用言词把这种感觉说出来，而是彼此心照不宣，并在这感觉基础上叙旧、畅谈。

谁要是历经了两至三代的人事都会萌生类似这样一个观众的心情：这个观众已经看完了集市戏台上演的所有魔

术杂耍;如果他一直坐在观众席上,他还看到了同样的表演连续重复进行;因为这些表演项目只是为表演一场而设,所以,在了解了内容、不再感到新奇以后,这些重复的表演对他再也无法造成新的印象了。

假设我们考虑到宇宙间浩繁的布置和安排:那在无限空间里数之不清的燃烧、发光、除了照亮其他星球以外就无所事事的恒星;而那些被照亮的星球就是苦难和不幸的上演舞台——身处这样的星球,如果交上特大的好运,那也不过就是给我们带来了无聊,起码从我们所熟悉的物种可以得出这样的判断——假设考虑到所有这些,那真的非让人疯狂了不可。

很值得我们"羡慕"的人是没有的,很值得我们"同情"的人却难以胜数。

生活就是一份必须完成的定额工作,在这一意义上,所谓的"安息"是一个相当恰当的表达。

假设性行为既不是一种需要,同时也不会伴随着强烈的快感,而是一件纯粹理性思考以后的事情,那人类还会真的延续生存下去吗?每个人难道不会因为同情将来的一代而选择免去他们的负担吗?人们起码不再冷血地一定要把负担加之于将来一代。难道不是这样吗?

这个世界只是"地狱"——在这里,人类既是被折磨者,同时又是折磨别人的魔鬼。

人们肯定又会说我的哲学无法给人安慰——恰恰只是因为我说出了真相,而大众则喜欢听到上帝把一切事情都做得很好一类的话。那尽管到你们的教堂去吧,不要理会

我们哲学家的话了！至少，不要要求哲学家根据你们愿意的样式编排其学说！只有冒牌哲学家和骗子才会这样做，你们也尽可以从这些家伙那里像点菜一样地随意规定你们所需要的学说。

婆罗门神因为原罪或者过失而创造了世界，为此婆罗门神本身就得呆在这一世界里赎罪，直到获得从这一世界的解救为止。这一思想相当美妙！在佛教里，世界的产生是因为涅槃的清明状态——这经由赎罪而获得——经过很长的一段安宁时期以后遭到了难以解释的破坏。混浊出现了，也就是说，一种只能在道德意义上理解的厄运造成了这一结果，虽然这种事情甚至在自然物理方面也有其精确对应的类比例子和形态：史前世界星云带莫名其妙地出现，而太阳也就由此产生。因此，由于道德上的失误，自然、物理方面就越趋恶劣，直至成为目前这一可悲的形态。这真的是美妙至极的思想！对于希腊人来说，这世界和神祇的出现是一种深不可测的必然性所引出的结果；这种解释还是可以将就的，因为这种解释暂时还能让我们满足。但认为耶和华上帝只是因为他愿意和高兴而创造了这一充满痛苦和不幸的世界，并且，"看着一切所造的都甚好"，那这一见解就让人无法忍受了。所以，在这一方面，我们可以看到犹太教在文明世界的种种信仰学说中占据了最低的一级；与此相吻合的事实就是犹太教是惟一完全没有关于永生不朽理论的宗教，甚至连这方面的点点痕迹都没有。

哪怕莱布尼茨的示范和证明是正确的，即在众多可能出现的世界中，这一世界始终是最好的，我们仍然不能接受

这种为神辩护的《论神的善良和仁慈》。这是因为造物主的确不仅只是创造了这一世界，而且还一并创造了可能性本身。所以，他本来应该安排好一切，尽可能地创造出一个更好的世界。

系统的“乐观主义”的奠基人是莱布尼茨。他对哲学作出的贡献我无意否认，但我始终无法让自己设想出那样一种由上帝预先安排好的事物的和谐秩序。针对莱布尼茨所提出的明显诡辩论据——以证明这一世界是所有可能的世界中的最好一个——我们甚至可以严肃、正直地提出相反的论据，以表明这一世界是可能之中的最糟糕者。这是因为可能并非意味着我们随意的想象，而是确实可以存在和延续的东西。现在这一世界的安排刚好能够让它维持其存在；假设安排稍差一点，这一世界就已经无法存在了。所以，一个更加糟糕的世界是绝对不可能的——因为一个更加糟糕的世界无法继续存在。现在这一世界因此就是所有可能的世界当中最糟糕的一个。不仅如果行星相互碰撞，甚至只要某一行星轨迹中确实出现的混乱不是逐渐被其他的混乱所平衡，而是继续增加，那这一世界很快就会完结。天文学家就知道这一切得取决于何种偶然的机会才行。他们经过艰难计算所得出的结果就是这一星球将继续维持存在。虽然牛顿持相反的意见，但我们希望天文学家没有计算错误。这样，在这样一个行星系里所实现了的机械持续运动就不会像其他星系一样最终停止下来。另外，在这星球坚固外层之下集结着强大的自然力。只要某一偶然的机会给予这些自然力活动的空间，它

们就必然摧毁这星球的表层以及在这上面的生命。这种情况在这地球至少已经发生了三次，并且很有可能更加频繁地发生。里斯本和海地的大地震、庞贝城的被掩埋只是对这种可能性的小小、玩笑般的暗示。大气层一个小小的变化——这一变化甚至无法在化学上得到证明——就引起了霍乱、黄热病、黑死病等，并夺走了数以百万计人的生命。而一个更大的变化则会毁灭全部的生灵。温度稍为升高就让所有河流和泉水干涸。动物并没有足够的器官和力量保证它们在施展全力的情况下能够获得自己以及后代的食物；所以，一旦动物失去了某一肢体或者丧失了完美运用这一肢体的能力，这一只动物通常就会遭受灭亡。甚至是拥有了悟性和理智的强大工具的人类，仍然十占其九地持续与匮乏作斗争，始终是几经艰辛和努力才勉强使自己不致毁灭。因此，对于无论维持整个种属还是个体来说，条件是苛刻、不足的。所以，个体的生命就是一场为生存而展开的没完没了的搏斗，每迈出的一步都隐藏着毁灭的威胁。正是因为这种对生存的威胁屡屡得逞，繁殖后代的种子数量才达致了令人难以置信的程度，因为只有这样，个体的灭亡才不至于引致种属的灭亡，而种属才是大自然所关注的。所以，这一世界的糟糕达到了可能中的极致。曾经一度生活在这一星球的各种不同动物的化石——作为我们说法的证明——就为我们提供了以前世界的记录；以前的那种世界不可能延续，因此，以前的世界就是比可能中最糟糕的还要糟糕。

乐观主义归根到底就是生存意欲毫无根据的自我赞-

扬——而生存意欲才是这个世界的真正发动者，它把自身惬意地显现在自己的作品上面。据此，乐观主义不仅是一种虚假的理论学说，而且还是相当有害的，因为它把生活表现为一种令人羡慕的状态，人的幸福就是生活的目的。一旦从这一观点出发，那每一个人就都相信自己对幸福和快乐有着最正当的要求。而一旦这些幸福和快乐并没有降临在他的头上——这可是常有的事情——那他就会觉得自己受到了极大的不公，甚至会认为错失了他的生存的目标。但实际上，把劳作、匮乏、磨难、痛苦和最终的死亡视为我们生活的目的——就像婆罗门教、佛教以及真正的基督教所认为的那样——则是更加正确的观点，因为正是所有这些痛苦、磨难导致了对生存意欲的否定。在圣经《新约》里，这一世界被说成是苦海，生活则是净化的过程，而基督教的象征就是一种刑具。所以，莱布尼茨、萨伏斯伯里、波林布鲁克[1]和蒲伯的乐观主义所引起的普遍反感主要就在于乐观主义和基督教是水火不相容的。这一点伏尔泰在其杰出的诗作《里斯本的灾难》的前言作了陈述和解释，而伏尔泰的这一诗篇也正是针对乐观主义而发。德国一切向钱看的无耻文人对伏尔泰肆意谩骂，相比之下我却认为伏尔泰绝对是比卢梭更高一级的伟大人物，因为证实伏尔泰更加深刻思想的是他所获得的这三个观点：1）恶毒、不幸和生存的苦难，其数量和范围在这世上占据着优势——对此伏尔泰深信不疑；2）意欲行为遵循着严格的必然性；3）洛克这一原则包含着真理，即能够思维之物也可以是物质的。相比之下，卢梭却在他的《沙伏雅牧师的

信仰表白》——这是一本肤浅的新教牧师哲学册子——以空谈怀疑和否定了所有这些观点。卢梭还秉承着这一精神以偏差、空泛的议论和逻辑错误的推理攻击伏尔泰上文提及的优美诗篇，并为乐观主义推波助澜。他 1756 年 8 月 18 日致伏尔泰的长信就是纯粹服务于这一目的。的确，卢梭全部哲学的根本特征和迈出的"首要错误一步"就是以人的原初美好本性，及其可被完善的无穷无尽的可能性，取代了基督教所宣讲的人的原罪和人类原初的堕落本性。根据卢梭的看法，人的优良品性只是因文明及其后果而误入了歧途。卢梭就在此基础上奠定了他的乐观主义和人文思想。

总而言之，把这一世界视为是一个全知、全能和慈爱的生物所创造出来的成功作品的观点在一方面与这一世界所充斥的苦难尖锐矛盾，在另一方面，也与这一世界最完美的现象——亦即人——所仍然带有的明显欠缺完美、甚至可笑的扭曲完全不相协调。这里面的不协调和矛盾之处永远无法解释清楚。相比之下，这些欠缺和苦难的例子却与我们的说法相符并成为了证实我们说法的例子——如果我们把这一世界视为我们罪孽的产物，这一世界因此是有不如无的话。在第一种观点里，上述例子成了对造物主的严厉指控，并为讽刺这一造物主提供了话柄；但在第二种观点里，表明人的种种欠缺和不足的种种例子却是对人自己的真实本性和意欲的谴责，它们还有助于让我们谦卑起来。这是因为这些实例使我们得出这样的见解：我们就像是放荡的父亲生下的孽种；来到这一世上的

时候已是背负着罪责;正是因为我们必须不断地偿还这一欠债,我们的存在才变得如此凄惨,死亡也才成为我们的结局。没有什么比这一点更加确凿无疑的了:总而言之,这一“世界”的许多和巨大的“痛苦”正是这“世界”深重的“罪孽”所引致——在此,我指的并非自然物理、现实方面的关联,而是形而上的因果。在圣经《旧约》中,与这一观点互相吻合的也只有原罪的故事——这一故事使我还可以忍受《旧约》。事实上,这一原罪的说法在我的眼里是整部《旧约》中惟一的形而上的真理,虽然这一真理被裹上了寓言的外衣。这是因为没有什么比因走出错误一步和罪恶的肉欲而招致这样的恶果更与我们的生存相似的了。我忍不住向深思的读者推荐克劳迪乌斯[2]对这一问题的专文讨论——这篇文章很流行,但却相当深刻,它把基督教根本的悲观精神充分显示出来。文章的题目为《因为您的缘故,这是可诅咒的土地》。

要掌握可靠的罗盘以随时辨认生活中的方向,要能够正确理解生活而不至于误入歧途,最适合不过的方法就是让自己习惯于把这一世界视为一个赎罪的地方,因此也就好比是监狱、劳改场、罪犯流放地,而“感化地”就是最古老的哲学家对这一世界的称谓。在基督教教士当中,俄勒冈尼斯[3]以可嘉的勇气表达出同样的看法(参阅圣奥古斯丁的《上帝之城》)。对这种世界观理论上和客观的说明不仅见之于我的哲学,在各个世代的人类智慧思想里也随处可见,亦即婆罗门教、佛教、恩贝多克利斯[4]、毕达哥拉斯[5]的哲学等。西塞罗在《哲学断片》第七卷中也提到:古老的

智者教导人们这一世界观，并且，人们在接受秘密的宗教仪式时，也受到同样的教诲："由于前世犯下过失，我们现在就来到这一世间赎罪。"瓦尼尼[16]——人们尽可以把他的肉身烧掉，但却无法驳倒他的观点——通过这一说法把这种观点表达得最强有力不过了："人充满许多巨大的痛苦，如果不是因为这样的言论会招致基督教的反感，我甚至斗胆这样说："如果真有魔鬼的话，他们就是化身为人，并为自己的罪孽而遭受惩罚。"甚至真正、被正确理解的基督教也把我们的生存理解为罪孽、过失的结果。一旦我们习惯了这样的看法，我们就会实事求是地调节对生活的期待，因此也就不会把生活中大大小小的艰难、痛苦、烦恼、匮乏以及种种讨厌、可恶的事情视为奇怪和意外。相反，我们就会觉得这些东西的存在是规律之中的事情；我们也就懂得在这一世上，每个人都得为自己的存在而遭受惩罚，而且，遭受惩罚的方式因人而异。监狱里的坏处之一就是监狱里的其他犯人。与这些犯人不得不朝夕相处对于更为高贵的人来说，个中滋味到底如何是不用我说的了。本性高贵的人，还有天才，在这一世上的感觉有时就跟一个高贵的政治犯的感觉一样：他现在被迫混杂在一群偷鸡摸狗、杀人越货的惯犯当中在橹船上做苦役；所以，这两种人都不愿与对方交往。总的来说，上述看待事物的方式会让我们不再诧异、当然更不会愤怒地看视那些所谓不完美之处，亦即大多数人无论是道德上、还是智力上的可鄙本性，以及与这些相应的这些人的面相，因为我们会牢牢记住人的处境，并把每个人首先视为只是由于罪孽而存

在,这个人的一生就是为其出生而赎罪。这恰恰就是基督教所说的人的有罪本性;这因此也就是我们在这一世上所看见的我们的同类的构成基础。除此之外,由于这一世界的构成的原因,几乎所有的人都或多或少处于痛苦和不满的状态之中——这种状态可无法让人变得更有同情心和更加友好待人。最后,几乎所有人的智力都只是勉强足够为意欲服务。根据这一道理,我们必须调节我们对世人的要求。谁要是坚信这一观点,就会知道与人交往的冲动实为有害的倾向。

事实上,这样的一种信念——亦即这一世界,因此也包括人,其实就是某样本来不应该存在的东西——会让我们怀有更多的容忍和宽恕,因为对于处于这样困境之中的我们又能期待些什么呢? 事实上,从这一观点出发,我们就会明白:人与人之间真正恰当的称呼并不是"Sir"、"Monsieur"[7],而应该是"Leidensgefahrte"、"compagnon de miseres"和"my fellow-sufferer"[8]。这一称呼乍一听起来似乎很古怪,但这种称呼却与事实相当吻合,它帮助我们正确理解每一个人,并提醒我们应有最需要的容忍、耐心、对邻人的爱——这是我们每一个人都需要得到和需要给予的。

## 10

这一世界事物——尤其是世人——的特征并非人们所说的"有欠完美",而是"扭曲"、"颠倒",所有一切都反映出这一点,无论是道德、智力抑或是自然物理方面。

对于许多的恶行，我们不时会听到这样的借口，“诸如此类的过失对于人来说是自然的”，但这一借口是一点都不足够的；对此的回答应该是“正因为这一行为是恶劣的，所以，它就是‘自然’；而正因为它是‘自然’的，所以，它就是恶劣的”。能够正确理解这一思想的含意，那就已经是对原罪学说有所认识。

在评判“一个人”的时候，我们一定要坚持这一观点：这个人的基础本来就是有不如无的东西，是某种罪恶、颠倒、荒谬、被认为是原罪的东西；也正因此，一个人命中注定就要死亡。这个人的根本劣性甚至通过这一典型事实反映出来：无人可以经得起仔细的审视和检查。从人这一生物，我们又能够期待些什么呢？所以，如果从这一观点出发，我们就会更加宽容地判定他人；而一旦潜藏在人身上的恶魔苏醒过来并向外探头探脑的话，我们也不至于那样大吃一惊；我们也就能够更加珍惜在一个人的身上找到的优点，不管这出自他的智力抑或其他的素质。其次，我们将留意到人的处境，并能考虑这一点：生活本质上就是匮乏、需求和经常是悲惨的条件状态；每个人都得胼手胝足为自己的生存而拼搏，因此，人不可能总是挂着一副笑脸迎人。相反，如果人真的就像所有乐观的宗教和哲学所喜欢认为的那样，亦即人就是上帝的作品，甚至是上帝的化身，并且，人这一生物的确无论在何种意义上都是他应该成为的样子，那当我们与一个人初次相见、加深了解和继续交往以后，我们所获得的印象却与这一说法是多么的不相协调呀！

“原谅就是一切。”（《辛白林》，第5幕第5景）我们必须

以宽容对待人们的每一愚蠢、缺陷和恶行；时刻谨记我们眼前所见的就只是我们自己的愚蠢、缺陷和恶行．因为这些东西不外乎就是我们所属于的人类的弱点和缺陷。所以，我们的身上也有所有这些弱点和缺陷；我们现在对这些弱点如此愤慨只是因为它们此刻并没有在我们身上出现而已。也就是说，它们没有表现在表面上，而是躲藏于深处。一旦时机成熟就会现身，正如我们在他人身上所见的情形一样，虽然某一弱点在某一个人的身上更为明显，在一个人身上的所有恶劣素质不可否认要比在另一个人的身上的劣性总和为多。这是因为人的个体性差异是相当大的。

## 11

生存的虚无通过下面所有这些而充分显现出来：生存的整个形式；时间和空间的无限和相比之下个体在时间和空间的有限；现实此刻匆匆即逝——而现时此刻却是现实的惟一存在形式；所有事物之间依存和相对的关系；一切都是变动不居，没有任何长驻、确定的存在；永恒地渴望而又永远无法得到满足；一切努力奋斗都遭遇障碍——这就构成了生命的进程——直至这些障碍被克服为止，等等。“时间”以及在时间之内的所有事物所具有的“消逝、无常的本质”，只不过就是一种形式，上述种种争取和努力的虚无本质就以此方式向生存意欲显现了出来，而生存意欲作为自在之物是长驻、永恒不灭的。由于时间的原因，所有一切在每一刻都在我们的手里化为虚无并以此失去其真正的

价值。

## 12

"曾经存在"过的,现在已经不再;其不再存在就跟从来不曾存在过似的没有两样。但此刻存在的所有一切,在即将到来的另一刻就成了曾经的存在。所以,相对于最有意义和最重要的过去,最没有意义和最不重要的现在所具有的优势就是确实性。因此缘故,现在与过去的关系恰似有与无的关系一样。

人们很惊讶地发现:过了无数千万年以后自己突然存在了!然后,经过短暂的一段时间以后,自己又将回到那同样漫长时间的非存在。这里面总有一点不妥——我们的心在告诉我们。考虑到诸如此类的这些事情,甚至是理解力不高的粗人也会隐约悟到了时间的观念性。了解了作为观念存在的时间和空间——才算是掌握了进入所有真正的形而上学的钥匙,因为了解时、空的观念为我们理解另一种迥然不同的事物秩序——与大自然秩序相比——铺垫了道路。康德的伟大正在于此。

我们生命中的每一事件只有在某一刻才属于现在时的"是";因为在这一刻过去以后它就永远成了过去时的"曾经是"。每到夜晚,我们就又少了一天。看到我们短暂一生的时间一点一点流走,我们真有可能变得疯狂——如果不是在我们的内在深处秘密意识到:无法枯竭的永恒之源属于我们,生命时间可以永远从这一源泉中得到更新。

以上述思考为基础，我们当然就可以奠定这样的理论：享受现时此刻并使之成为生命中的目标就是最大的“智慧”，因为只有现时此刻才是惟一真实的，其他一切都只是我们的想法和念头而已。但是，我们也同样可以把这种做法视为最大的“愚蠢”，因为在接下来的一刻不再存在、像梦一样完全消失无踪的东西，永远不值得严肃、认真的努力争取。

## 13

我们生存的立足点除了不断消逝的现时以外，别无其他。这样，我们生存的形式从根本上就是持续的“运动”，我们总是梦寐以求的安宁是不可能的。我们的生存就像一个跑下山坡的人——要停下脚步就必然跌倒在地，也只有继续奔跑才可以平衡身子；或者，就像在手指头上保持平衡的木杆；再就是像行星——如果行星停止向前运动，就会撞入太阳之中。因此，活动不息就是生存的特征。

在这样一个没有任何形式的固定性的世界里，持续不变的状态是不可能的，万事万物都在不息地循环和变化。在这里，每个人都匆匆前行和奔驰，恰似不断迈步、做出动作以保持身体平衡的走钢索者——在这样的世界里，幸福是无法想象的。在一个只有柏拉图的“持续和永恒的发展、形成，永远没有既成的存在”的地方，幸福是不可能安身的。首先，没有一个人是幸福的，相反，每一个人在其一生中由始至终都在争取得到一种臆想的、但却甚少得到的幸福，真

能获得这样的幸福的话,那他只会尝到幻灭、失望的滋味。一般来说,人们最终抵达港湾的时候,船体已是千疮百孔,桅杆、风帆都已消失无踪了。不过,既然生活只是由转瞬即逝的现时此刻所构成,现在生活又即将完结,这个人到底曾经是幸福的抑或不幸的都已经无所谓了。

但是,让人惊奇的事情却是在人类和动物世界里,人和动物那些极为强烈、多样和不息的活动却是由饥饿和性欲这两种简单动力所产生和维持——无聊或许对此也起到一点点帮助——并且,这两种欲望竟能够为如此复杂的机器传送"原动力"并从而活动起这些五光十色、变化多端的木偶戏。

现在,如果更加仔细地考察这一问题,我们首先就可看到无机物的存在每时每刻都在受到化学力量的作用,并最终被这些化学力所销蚀。而有机的存在只能经由物质永恒变化才得以成为可能,而这种物质变化需要持续不间断的流动,这种变化因此也就是需要得到来自外在的协助。由此可见,就其本身而言,有机的生命就已经像是竖在手上的木杆——要取得平衡,它必须始终处于运动的状态;有机的生命因此就是持续不断的需求、总是一再重复的匮乏和没完没了的困苦。但也只能经由这种有机生命,意识才成为可能。所以,所有这一切都是"有限的存在",而与所有这些相对的则可被视为"无限"——这种无限不会受到来自外在的销蚀,也不需要来自外在的协助,因此是作为"永远保持不变"、处于永恒安宁的东西,"既不成为存在也不会消失无踪",没有变化、没有时间,没有复杂和多样,对这些的否定

性质的认识构成了柏拉图哲学的基本音调。否定生存意欲就为我们打开了进入这样一种存在的大门。

## 14

我们生活中的情景就像镶嵌砖上粗线条的图案：靠得太近时，这些图案无法造成效果，只能从远距离审视才会发现这些图案的美丽。所以，得到了我们热切渴望之物就等于发现了它的空洞和无用。我们总是生活在对更好的期待之中，与此同时也经常后悔和怀念往昔的时光。而现时此刻则只是暂时被忍受而已，我们只把它视为通往我们目标的途径。这样，在就快到达人生的终点时，回眸往昔，大多数人都会发现自己自始至终都是“暂时”地活着；他们会很惊讶地看到：自己不加留意和咀嚼就听任其逝去的东西正好就是他们的生活，正好就是他们在生活中所期待之物。这样，一个人的一生总的来说就是被希望愚弄以后，一头扎入死亡的怀里。

除此之外，还有个体意欲的贪得无厌——正是因为这一缘故，每一个愿望的满足就又产生出新的愿望，这样的渴求永难满足，了无尽期！但是，这一切归根到底都是因为意欲本身就是统治万物所属的世界的君王；因此，部分是难以让它满足的，只有全部才能让它称心如意——但全部则又意味着无限了。与此同时，当我们考虑到这化身在个体现象的世界君王所能获得的又是多么微薄——通常只是足够维持个体的身体——那我们又被激发起了深刻的同情。个

体深重的痛苦也就由此而来。

## 15

我们正处于精神思想贫乏、无能的时期；它的标记就是人们尊崇各种各样拙劣的东西，并且，人们自创的、形容这一时代的重复词——“当代今天”（jetztzeit）——可谓相当贴切，其自命不凡就好像这一时代就是“特别”的、“杰出”的时代，为了这一时代的到来，在这之前的一切时代都只是铺桥搭路而已。在这样的时期，甚至泛神论者也不害羞地说出生命就是——用他们的话来说——“目的本身”。假如我们的这一生存就是这一世界的最终目的，那这就将是最愚不可及的目的，不管定下这一目的的是我们抑或另有其人。

生命首先就呈现为一个任务，也就是说，维持这一生命的任务，亦即法语的“de gagner sa vie”[9]。谋生的问题解决以后，我们经过艰辛努力争取回来的却成了负担。这样，接下来的第二个任务就是如何处理、安排这一生活以抵御无聊，而无聊就像在一旁虎视眈眈、伺机而动、随时扑向每一衣食无忧之人的猛兽。因此，第一个任务就是争取得到某样东西，第二个任务则是在争取得到某样东西以后，又不能让我们感觉到这样东西，因为我们对其有所感觉的话，它也就成了一种负担。

如果我们试图统观整个的人类世界，那我们就会看到到处都是永无休止的争斗。人们为了生存不惜耗尽全副的身体力量和精神力量而投入殊死的搏斗，防备着各式各样

随时发生的、威胁着我们的天灾人祸。而对付出所有这一切努力所换回的报酬——亦即生存本身——审视一番，我们就会发现这生存里面有着某些没有苦痛的间歇时间，但这些时间随即马上受到无聊的袭击，并且很快就被新一轮的苦痛所终结。

在“需求”和“匮乏”的背面就是“无聊”——甚至比较聪明的动物也遭受它的折磨。这是因为生活并没有“真正的内容”，生活只是被需求和幻象所“活动”起来，而一旦这些需求和幻象没有了，生存的荒凉和空虚就暴露无遗了。

人的生存肯定就是某种的错误——只需简单留意下面这一事实就足以认清这一道理：人就是需求的凝固物；要满足这些需求是困难的，而这些满足带给他的除了没有苦痛的状态以外，别无其他，而处于这一没有苦痛的状态之中，他也就落入了无聊的魔掌。这一事实直截了当地证明了：生存就其本身是没有价值的，因为无聊恰恰就是感觉到了这一生存的空洞、乏味。也就是说，我们的本质和存在就在于渴求生活，而假如生活本身真有肯定的价值和真实的内容，那是无法产生无聊的。仅只是存在本身就已经让我们充实和满足。但现在，我们对自己的存在并没有感到高兴，除非我们正在争取达到某一目标——因为距离遥远和遭遇障碍的缘故，这一目标显得会带给我们满足，但目标一旦达到，幻象也就会随之消失——或者，除非我们正在从事纯粹的智力活动，也就是说，在进行这些活动时，我们从生活中抽身，现在是从外面回头审视这一生活，就像坐在包厢里的旁观者。甚至感官的快乐本身也只在于持续的渴求，而一

旦目标达到，快乐也就消失了。一旦不是处于上述两种情形，而是返回存在本身，对生存的空洞和虚无的感觉就会袭上心头——这就是我们所说的无聊。甚至我们内在特有的、无法消除的对特别、怪异事情的追求和喜好也显示出我们巴不得看到事物发展的单调、无聊的自然秩序能够中断。甚至上流社会的奢侈、热闹的喜庆和富丽堂皇的排场也不是别的，其实正是为跨越这一本质上贫瘠、可怜的生存而作出的徒劳无功的努力。这是因为那些贵重宝石、珍珠、羽饰、天鹅绒，还有如此之多的蜡烛、上蹿下跳的舞者、戴上又摘下的面具——所有这些到底又算得了什么？没有人此时此刻感到完全幸福，真的感到完全幸福的话，那他可能是喝醉了。

## 16

人的极尽巧妙和复杂的机体就是生存意欲所显示出的最完美的现象，但这些现象最终还得化为尘土，这些现象的整个本质和努力因此也最终明显归于毁灭；意欲的所有争取根本上就是虚无的——这些就是真实和坦率的大自然所给予的单纯、朴实的表达。如果我们的存在本身具备价值、是不附带条件之物，那这种存在就不会是以非存在为目的。对这一道理的感觉也隐藏在歌德优美诗句的字里行间：

> 在古老塔顶的高处，
> 是英雄的高贵精灵。

"死亡的必然性"可以首先从这一事实推导出来:人只是一种现象,因此,并不是"真正、确实的"(柏拉图语)——如果人真的是自在之物,那人就不会消亡了。至于隐藏在这些现象背后的自在之物却只能在现象里呈现出自身——那是自在之物的本性所使然。

我们的开始和我们的结局构成了多么强烈的反差!前者产生于肉欲造成的幻象和性欲快感所带来的心醉神迷之中,后者则伴随着所有器官的毁坏和尸体发出的恶臭。在愉快和享受生命方面,从出生到死亡走的也始终是下坡路:快乐幻想的童年,无忧无虑的青年,艰苦劳累的中年,身衰力竭并经常是令人同情的老年,临终疾病的折磨和最后与死神的搏斗。这一切难道没有表明:存在就是失足,恶果随后就逐步和越来越明显地暴露出来吗?

把生活视为幻灭是最精确的看法,所有一切都清楚无误地指示着这一点。

## 17

我们的生活具有某种微观的特性:它是一个不可分的点,它被时间、空间这两样强力的透镜所拉开和拉长,因此,我们所看到的生活已被放大了许多。

时间是我们头脑中的装置——它透过某种时间上的维持让事物以及我们自身彻头彻尾的虚无的存在披上了一层实在现实的外表。

由于在过去错失机会获得某一幸福或者享受某一快乐而后悔和悲哀,这是多么愚蠢的事情啊!因为这些幸福或者享受到现在还能剩下些什么呢?只是某一干瘪的记忆罢了。对于所有我们真实享受和经历过的事情也是同样的道理。因此,"时间形式"完全就是一个媒介——它就像是特意为让我们明白所有尘世间快乐所具有的虚无本质而设。

我们以及所有动物的存在并不是某样牢固、起码是暂时不变的东西,相反,这些只是"流动性的存在",它的存在就在于持续不断的变化,就像水里的漩涡一样。虽然身体的"形式"暂时和大概地存在,其前提条件却是身体物质持续变化,不断地新陈代谢。所以,所有人和动物的首要任务就是无时无刻不在争取获得适合于流入身体的物质。与此同时,他们也意识到以上述方式只能短暂维持像他们的这样一种生存构成。所以,随着死亡的临近,他们就渴望和致力于把其生存传送和交给即将取代他们的另外的生物。这种渴望和奋斗呈现在自我意识里就是性欲,而在对其他事物的意识、因此也就是对客体事物的直观中,则以生殖器现形。我们可以把这种冲动和驱力比之于串起珍珠的一条线,而那些快速交替的个体生物则是这条线上的珍珠。如果我们在想象里加快这种交替,并且在整个序列中,同时也在单一个体里,永远只看到永恒的形式,而物质材料则永远处于变化中,那我们就会意识到我们只有一种表面的、似乎的存在。对生存的这种理解和阐释构成了柏拉图这一学说的基础——这一学说告诉我们:存在的只有"理念",而与理念对立的事物只具有影子式的构成。

我们"纯粹"只是"现象",与自在之物截然有别——这一观点通过这一事实得到了直观的阐明和证明:我们生存不可或缺的条件就是持续的吸收和排泄物质,对此的需求(作为食物和营养)总是一再重复出现。这是因为个中的情形就像那些经由烟、火或者喷射的水流所引出的现象——一旦供应物停止,这些现象就逐渐消失、停止了。

我们也可以说生存"意欲"只通过纯粹的现象显现出来,而这些现象将完全、彻底地化为"无"。但这种"无"以及连带现象却始终处于生存意欲的范围之内并以生存意欲为根基。当然,这些是模糊、难懂的了。

如果我们不再从大处审视世事发展的进程,尤其是人类快速的世代更迭及其匆匆一现的存在假象,而是转而观察"人类生活的细节"——就像在喜剧里所展现的样子——那么,我们头脑中获得的印象就犹如透过高倍显微镜观察满是纤毛虫的一滴水或者察看肉眼难见的一小块奶酪菌——里面的螨虫辛勤地活动和争斗使我们失声而笑。这是因为正如在极为狭窄的空间展开严肃认真、隆重其事的活动会产生喜剧的效果,同样,在极为短暂的时间里做出同样的事情也发挥出同样的作用。

……

## 注　释

[1]　亨利·波林布鲁克(1678—1751):英国政治家、哲学家、自然神论者。——译者

[2] 马蒂阿斯·克劳迪乌斯(1740—1815):德国诗人。——译者

[3] 俄勒冈尼斯(185—254):希腊基督教神学家。——译者

[4] 恩贝多克利斯(前495—前435):希腊哲学家、医学家。——译者

[5] 毕达哥拉斯(前570—前495):希腊哲学家。——译者

[6] 卢思利奥·瓦尼尼(1584—1619):意大利自然哲学家。——译者

[7] 英语和法语的先生一词。——译者

[8] 分别是德语、法语和英语的"难友"一词。——译者

[9] 意为"谋生"。——译者

# 编辑后记

《叔本华思想随笔》是韦启昌先生在我社出版的第二部译著,他翻译的叔本华的《人生的智慧》是他和我社的第一次合作。叔本华在《人生的智慧》一书中,以优雅的文体,格言式的笔触,阐述了自己对世俗人生的看法,较之他的主要著作《作为意欲和表象的世界》是极其通俗易懂的。但是要想读进去,仔细地倾听叔本华的智慧之言,仍需静下心来慢慢咀嚼。在编辑这本书的过程中,我们把国内已翻译出版的这本书的几个版本拿来仔细看,比较一下韦先生的翻译水平与其他译著的不同之处。在比较的过程中我们认为韦先生的翻译工作是严谨认真的,纠正了许多其他版本中的翻译错误。韦先生用了两年的时间翻译这本 16 万字的著作,他非常喜爱叔本华的书,可以说爱不释手,他从国外回来时只带了一套德文版的《叔本华全集》,工作之余的时间都用来读叔本华的书。《人生的智慧》出版后受到欢迎,发行两个月就重印,并被一些报刊转载,其中就有广为中国读者喜爱的《读者》。

《叔本华思想随笔》是我社约请韦先生翻译的,他从《叔本华全集》的卷 2、卷 4 中选了与我们的世俗生活息息相关的 7 篇随笔(国内从未有人翻译),即论教育、论天才、论美、

心理散论、论命运、论性爱、论意欲在自我意识中的主导地位。在这些随笔中，叔本华依旧以优雅的文体，格言式的笔触，阐释了对教育、天才、美的欣赏、命运、性爱等问题的独到认识，处处闪烁着叔本华思想的智慧之光。他始终围绕着“意欲”和“智力”这一核心问题进行多方面的探讨，如在论性爱一篇中，通过讨论性爱的本质和过程阐明“意欲”直接左右着“智力”；在论命运一篇中，叔本华把“意欲”比喻为我们所有人的人生大梦的总导演；在心理散论一篇中，叔本华把人的司空见惯的心理、精神现象及其含义作出了解释，包括人的希望、恐惧、憎恨、愤怒、记忆等；在论美一篇中，叔本华对美、审美状态、艺术的各个类别提出了一些历久弥新的见解；在论教育一篇中，叔本华对教育的目的、方法的简短论述，胜过了许多舍本逐末的大部头的教育学著作。在这些篇目中，我们一方面可以领略叔本华思想的魅力，另一方面也可以窥视到叔本华思想的偏激，这是我们不能苟同的。为了保持叔本华思想的全貌，并尊重译者的意见，我们在编辑过程中未进行删节，相信读者可以用自己的观点去分析叔本华的思想，取其精华。

韦先生用了一年的时间完成翻译。为了翻译这本书，韦先生辞掉了工作，在毫无经济来源的情况下专心译事，而所得的报酬又是那么的可怜。作为本书的责任编辑，我钦佩他执着的精神与认真的态度。我终于明白了在我买来的许多译著中，为什么会有读不通的句子，不知所云的段落，自相矛盾的字词混杂在书中的各个角落，就像吃含沙带石的米饭。可见，认真负责的精神并不是每一个译者都具

备的。

在这本书即将与读者见面并享受阅读叔本华的快乐时，作为本书的第一位读者，我想把韦先生写给我的一封信，推荐给读者，让读者和我一起了解韦先生是怎样地喜爱叔本华的著作，是怎样地背负着不理解而默默地付出，又是怎样以顽强的毅力完成这项工作的。

……

我为这本书花费了一年的时间，足足有六个月的时间几乎足不出户(除了偶尔到市场买菜)，亲戚朋友都不知我干什么去了，因为我没有仔细告诉他们我在干什么。我是不愿意向他们解释为何赚不到很多钱但仍然搞这些在他们看来没有什么价值的书。我对叔本华的著作非常非常欣赏。十多年前我就开始阅读他的书了，但那时我也阅读其他的书。近年来我越发喜爱这位哲学家的书，其他的书甚至引不起我的兴趣了。美国作家爱默生也是我的至爱，但与叔本华比起来，还是有相当的距离。其实，我的德文就是读叔本华的书学会的。当初翻译《人生的智慧》，我是全凭对这本书的喜爱，加上我在看了其他的中译本以后，更下定决心把真正的叔本华的思想原汁原味地介绍给大家。也真多亏了你的热心，才有了现在这本在我看来比《人生的智慧》学术价值更高的著作。翻译这本书就像是怀孕、分娩——在整个过程中劳累、焦虑，尤其是为了一句话或一个词而搜肠刮肚的时候。几次想暂时放下，但一想到交稿时间和翻译出版以后的价值，我就又硬着头皮坚持下去。但就像生孩子，作品出来以后，才庆幸自己当初没有放弃努

力，尤其是我对这次的译作还算比较满意。看着现在的书稿，我还是忍不住夸赞自己的坚持和毅力。但心中真的怀有对你的谢意。如果没有你的约稿，这本书不会现在完成。我修改了不下五遍，全部的稿子摞起来真的有一堆了。我比较喜欢译高水平的书，但译高水平的书又往往不赚钱，尽管如此，我还是喜欢搞真正有价值的书。这就是我的命运，自己为自己找借口，硬是走上一条必然的道路。翻译这样高水平的书能给自己带来不少的满足感和喜悦，这确实不是金钱所能给与我的。翻译叔本华的书耗时、费力，并且还时常吃力不讨好，因为这种哲学书，无论遣词造句，还是其他方面的知识，要求都非常高。可这种书的销量又令人担忧。对这样高水平的著作，没有一种认真的态度和一丝不苟的精神是没有资格翻译的，谢谢你们出版社对我的赏识和信任！

如果有机会的话，我还想把叔本华的《论文体》、《论音乐》、《论外语学习》、《论文艺评论》等一系列通俗易懂的随笔译出来。在德国和英国，叔本华是相当流行的，这些国家读者的水平由此可见是比较高的。我想我还是愿意把好的著作翻译出来与人共享。

2002年6月

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝叔本华思想随笔
作者＝
页数＝４３９
ＳＳ号＝０
出版日期＝

**封面页**
**书名页**
**版权页**
**前言页**
**目录页**
**译者序**
**论教育**
**论天才**
**论美**
**心理散论**
**论命运**
**论性爱**
**《论性爱》附录**
**论意欲在自我意识中的主导地位**
**论哲学和智力**
**伦理道德散论**
**论生存的痛苦与虚无**
**编辑后记**
**附录页**